L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 20. — 19 MAI 1960

LE MINISTRE DES SACREMENTS

Pages détachées de Sacramentaire générale

En ces années où nous commémorons les splendides figures sacerdotales d'un saint curé d'Ars ou d'un saint Vincent de Paul, n'est-il pas indiqué de feuilleter à nouveau certaines pages de notre théologie, car elles commandent notre comportement sacerdotal : celles, par exemple, qui concernent le ministre des sacrements ?

A côté de la matière et de la forme, on le sait, le concile de Florence (1439), reprenant à son compte un texte de saint Thomas, fait entrer en jeu pour l'existence du sacrement un troisième et tout aussi indispensable élément : « la personne du ministre qui confère le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise » [1].

Au XIIe siècle déjà, d'autre part, l'auteur de la *Summa sententiarum* déclarait nécessaire à la validité de l'Eucharistie trois conditions de la part du ministre : *ordo, actio, intentio* [2]. C'est à la première — *ordo* — que nous allons consacrer la présente étude.

Ordo : Il faut, en effet, que celui qui est appelé à donner un sacrement en possède la capacité. Or il est évident que celle-ci n'existe pas au même degré chez tous et le concile de Trente a défini cette vérité comme de foi [3]. Nous sommes en présence d'une « économie », d'une « ordination » positive, fondée d'ailleurs sur la nature de chaque sacrement et leur dépendance vis-à-vis du Christ, qui est l'unique rédempteur et restaurateur de la grâce, et de l'Eglise, qui est l'unique gardienne et dispensatrice des mystères.

Les sacrements sont en effet — et à plusieurs titres — les gestes du Christ : nous ne voulons souligner ici que son pouvoir ministériel et il est, si l'on veut bien entendre, le principal et le vrai ministre des sacrements comme il est le grand et l'unique sacrement. Tel est l'enseignement que saint Thomas [4] systématise, mais ne crée pas, car c'est une doctrine éminemment traditionnelle. La « Divine Liturgie » familière à la littérature et à l'art du Moyen Age occidental, aussi bien que de Byzance, aime nous présenter le Christ célébrant les Mystères et non pas seulement immolé comme une victime [5]. Les Pères grecs ont une si vive conscience de l'action du Christ qu'ils nous paraissent amoindrir, plus que nous ne l'oserions faire, le rôle du prêtre.

« Ce n'est pas le prêtre seulement, dit S. Jean Chrysostome, qui touche la tête [du baptisé], mais aussi la droite du Christ. Cela ressort des paroles mêmes de l'officiant : il ne dit pas : « Je baptise un tel », mais : « Est baptisé un tel », montrant qu'il est seulement le ministre de la grâce et qu'il ne fait que prêter sa main parce qu'il a été ordonné à cette fonction de la part de l'Esprit. Celui qui accomplit tout, c'est le Père et le Fils et le Saint-Esprit » [6].

De même pour un Théodore de Mopsueste, si le Pontife prononce les formules sacramentelles au passif (« un tel est baptisé, est signé... ») — on sait qu'il en est ainsi dans les rites orientaux — c'est parce que la sanctification effective appartient à Dieu seul et non à l'homme [7].

Mais tout compte fait, les Pères de l'Eglise latine ne le cèdent en rien aux grecs. Pour un saint Ambroise, celui qui purifie,

« ce n'est ni Damase, ni Pierre, ni Ambroise, ni Grégoire. Car nous apportons notre ministère, mais les sacrements sont votre chose. Et ce n'est pas en la puissance de l'homme, en effet, d'accorder les dons divins . cela relève de vous, Seigneur, et de votre Père » [8].

Et quand il s'agit de l'Eucharistie,

« par quels mots se fait donc la consécration et de qui sont ces paroles ? Du Seigneur Jésus. En effet, tout le reste qu'on dit avant est dit par le prêtre : on offre à Dieu des louanges, on prie pour le peuple, pour les rois, pour tous les autres. Dès qu'on en vient à produire le vénérable sacrement, le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais il se sert des paroles du Christ » [9].

[1] Décret *pro Armenis* (Denz., 695) : « Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. » Le décret aux Arméniens emprunte littéralement à l'opuscule de S. Thomas, *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis.*

[2] *Summa Sententiarum,* tr. VI, 4 ; P. L., CLXXVI, 41 : « Hæc autem tria ad istud sacramentum necessaria sunt : ordo, actio, intentio. Ordo, ut sit sacerdos ; actio, ut verba illa proferat ; intentio, ut proferat ad istud. » Le terme *ordo*, on le devine facilement à la lumière de ce texte, ne définit pas ici précisément ce qu'on appelle ailleurs le « pouvoir d'ordre » par comparaison avec cet autre pouvoir qu'on nomme « de juridiction », mais une *capacitas* ou *potestas* radicale, logiquement antérieure à toute distinction de ce genre, et qui l'inclut. Ainsi l'impose une étude de sacramentaire générale.

[3] Sess. VII, can. 10 (Denz., 853) : Si quis dixerit christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, A. S.

[4] *Sum. theol.*, IIIa, q. 64, a. 3 ; cf. q. 67, a. 4 et 5 ; q. 72, a. 1 ; etc.

[5] Voir Edouard Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Age*, p. 119 ; Paul Lemerle, *Le style byzantin*, p. 83-84.

[6] *Catéchèses baptismales,* II, 26 ; édit. et traduct. Wenger, p. 147-148.

[7] *Homélies catéchétiques*, XIV, 15 ; édit. et trad. Tonneau, p. 433.

[8] *De Spiritu Sancto,* Prol., 18 ; P. L. XVIII, 708.

[9] *De Sacramentis,* IV, 4, 13 ; édit. et trad. Botte,

Voici encore saint Augustin. L'évangéliste avait dit que Jésus baptisait et il se reprend : « quoique Jésus ne baptisât point lui-même, mais ses disciples » (Jo., IV, 2). Et Augustin de commenter :

« C'était lui et ce n'était pas lui ; c'était lui par la puissance, c'étaient eux à titre de ministres... ses disciples baptisaient donc et Judas aussi parmi eux... Ceux qu'a baptisés Judas, c'est le Christ qui les a baptisés. Ainsi donc ceux qu'a baptisés un ivrogne, un assassin, un adultère, s'il s'agissait du baptême du Christ, c'est le Christ qui les a baptisés » [10].

Ainsi le Christ est-il le ministre premier et primordial, en tous les sens du mot, des sacrements par lesquels nous accédons au salut. Pour qu'un homme à son tour devienne capable de les conférer, il faut donc qu'il existe entre le Christ et lui un lien qui le rattache, sous cet aspect, à la personne du Rédempteur et souverain prêtre, qui lui permette de le représenter et de jouer son rôle : *gerere personam Christi*, selon la forte expression de saint Thomas [11].

Les mêmes considérations valent pour ce qui concerne l'Eglise. Elle est le Christ continué, l'épouse avec laquelle il ne fait qu'un, comme lui le grand sacrement du salut [12] et la grande dispensatrice des mystères : *mater Ecclesia* [13]. Les sacrements lui appartiennent comme sa chose, — « les sacrements de l'Eglise » sont une expression classique dont l'accoutumance ne permet plus de mesurer assez le poids, — et ne les a-t-elle pas reçus du Christ comme sa « dot », au dire de saint Optat ? [14]

Aussi tout ministre d'un sacrement agit, pour reprendre encore une expression de saint Thomas, *in persona Ecclesiæ* [15]. Ou, pour autrement dire, « les sacrements ne sont pas conférés par une personne quelconque, digne de la miséricorde de Dieu, mais par toute l'Eglise en cette personne, quand même elle serait indigne » [16].

C'est bien pourquoi la célébration des sacrements requiert, de la part de celui qui l'accomplit, une qualification qui lui permette d'engager l'Eglise en ses propres gestes au même titre qu'il représente le Christ.

Et l'on serait tenté de voir très simplement cette qualification dans une incorporation au Christ et à l'Eglise par le sacrement de l'Ordre (pour l'eucharistie, la confirmation, la pénitence et l'ordre), ou du moins celui du baptême (pour le mariage) et, dans le cas exceptionnel d'un infidèle appelé à donner le baptême, par une délégation et une union qui se traduit dans l'intention d'agir selon leurs vues [17].

Certains ont même pensé qu'il suffisait, pour la réponse à la question posée, de recourir au principe déjà formulé par Tertullien [18] et mis en œuvre beaucoup plus tard encore, et plus sainement d'ailleurs, par plusieurs canonistes du Moyen Age [19] selon lequel « on peut donner ce qu'on a reçu ».

Il apparaît toutefois, à travers l'histoire des rites sacramentels, que la réponse est plus complexe. Il y a en tout cas, de toute évidence, une adéquation entre l'autorité dans l'Eglise et le pouvoir de donner les sacrements et c'est à ce titre que, de droit, la dispensation des sacrements appartient à l'évêque, qui est le chef et le père dans l'Eglise [20].

Or nous savons bien qu'avec des divergences d'une Eglise à l'autre et plus ou moins rapidement et largement à travers les siècles [21], la dispensation des sacrements fut confiée à des ministres inférieurs : qu'on songe non seulement au baptême mais à la confirmation, voire à l'ordre [22]. Et ceci pourrait s'expliquer, en grande partie, par le fait d'anciennes conceptions sacramentaires, qui ont progressivement évolué, et qui distinguaient la « confection » du sacrement (consécration de l'eau baptismale, des saintes huiles...) de son « administration », la première réservée à l'évêque et la seconde laissée plus facilement à la disposition d'un chacun : tel est par exemple le cas pour l'huile des infirmes d'après le pape Innocent I^er [23], ou pour la chrismation donnée par un prêtre dont l'ordination serait nulle et qui n'en sera pas moins valide, d'après Braulion de Saragosse [24], pourvu que le Chrême ait bien été consacré par un évêque [25].

[10] *Tract. in Joan.*, tr. v, 18 ; P. L. xxxv, 1424.

[11] *Sum. theol.*, III^a, q. 84, a. 1, ad. 2 ; cf. q. 82, 1.

[12] Cf. l'oraison qui suit la deuxième prophétie du Samedi Saint (ancien rite) : « respice propitius ad totius Ecclesiæ tuæ mirabile sacramentum . » — Saint Ambroise, *in ps.* XXXIX, 1. : « sola Ecclesiæ gratia qua redimimur. »

[13] Quels que soient l'origine et le développement de cette expression (cf. J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry of the Church as mother in early Christianity*, Washington, 1943), l'ampleur de son usage sur la terre d'Afrique mérite d'être confrontée avec l'importance des questions sacramentaires soulevées aux III^e et IV^e siècles. On sait, d'autre part, combien le Donatisme a forcé saint Augustin à insister sur le rapport des sacrements à l'Eglise (cf. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p 126-127, 324).

[14] *De schism. Donat.*, I, 10, P. L. XI, 900.

[15] *Sum. Theol.*, III^a, q. 64, a. 8, ad. 2.

[16] Khomiakov, *L'Eglise est une*, § 8, cité par P. Baron, *Un théologien laïc russe au* XIX^e *siècle : Khomiakov. Son ecclésiologie*, Paris, 1937 (thèse dactylogr.), p. 101-102.

[17] Cf. Nicholas M. Haring, *A brief historical Comment on St Thomas, Sum. theol.*, III^a, q. 67, a. 5 . *Utrum non baptizatus possit sacramentum baptismi conferre*, dans *Mediæval Studies*, 1952, p. 153-159.

[18] *De baptismo*, XVII, 2, édit. Refoulé, p. 90 : « Ce que tous reçoivent au même degré, tous peuvent le donner au même degré. »

[19] Huguccio et Laurent (d'Espagne), d'après S. Raymond de Peñafort, *Summa de pœnitentia*, l. III, tit. 32 : *de pœnis*, § 3, édit. Vérone, 1744, p. 370. Cf. Gratien, *de Consecr.*, dist. 5, § 4, glose, s. v. *irritum* (Lyon, 1555, col. 1991).

[20] Cf. J. Rabau, *L'évêque grand-prêtre du culte liturgique*, dans *Collectanea Mechliniensia*, 1947, p. 16-47. — A.-G. Martimort, *De l'évêque*, Paris (1946), p. 34-44.

[21] Un exemple : « Secundum Grecos presbitero licet virginem sacro velamine consecrare et reconciliare penitentem et facere oleum exorcizatum et infirmis crismam si necesse est. Secundum Romanos autem non licet nisi episcopis solis » (P. W. Finsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Ueberlieferungsformen*, Weimar, 1929, p. 243).

[22] Pour la collation du presbytérat et du diaconat par des prêtres, voir l'*Ami* du 16 avril 1959, p. 246-248 ; M. Colomban Bock, *La bulle* Gerentes ad vos *de Martin V.*, dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 1951, p. 1-7, 197-205.

[23] *Epist. ad Decentium*, 8 ; Denz., 99 : « sancto oleo... quod ab episcopo confectum, non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet in sua aut in suorum necessitate ungendum. »

[24] *Epist. ad. Eugen. Tolet*, 6 ; P. L. LXXXVII, 408.

[25] La distinction entre confection et administration permet d'expliquer certains cas de sacrements administrés à soi-même comme la communion (ce qui ne pose aucun problème) ou l'onction des malades (qui

On fait encore intervenir la notion de « ministre extraordinaire » pour rendre compte de faits qui jalonnent toute l'histoire de l'Eglise et intéressent divers sacrements ou autres rites : diacres ministres de la pénitence, prêtres confirmant, ordonnant, consacrant les saintes huiles, etc... Soulignons d'ailleurs ce que peut avoir de relatif ce caractère « extraordinaire » à travers les lieux (le prêtre de rite oriental est ministre ordinaire de la confirmation) et les temps (courant vers une déconcentration avec le baptême ou la pénitence [26] et aussi courant inverse dans le cas de l'extrême-onction, par exemple).

Mais en tout cela même on retiendra le champ immense du droit et de l'autorité de l'Eglise en matière de sacrements et la trace très nettement inscrite dans l'histoire de chaque sacrement (y compris à notre époque) de la haute main de l'évêque sur eux. Le baptême, nonobstant l'activité du diacre Philippe (Act., VIII), était une fonction proprement épiscopale :

« Pour le donner, dit Tertullien, le pouvoir en revient d'abord au grand-prêtre, c'est-à-dire à l'évêque, ensuite au prêtre et au diacre, mais non sans l'autorisation de l'évêque, à cause du respect dû à l'Eglise » [27].

Et lorsque la fonction de baptiser passa normalement aux mains des prêtres, l'évêque se réserva le baptême des adultes (c'est encore inscrit dans le droit actuel : can. 744) et ce complément de tout baptême qu'est la confirmation.

L'Eucharistie est aussi éminemment une fonction épiscopale : il fut un temps où sans l'évêque on ne devait pas plus célébrer l'eucharistie que le baptême et, aux yeux de saint Ignace [28], elle n'était valide que si elle était célébrée par l'évêque ou son délégué. Telle est aussi la pensée de S. Cyprien, qui reproche aux schismatiques de se donner un évêque pour baptiser et offrir le saint sacrifice [29].

« A Rome, au IV^e siècle, quand un prêtre célèbre la messe en dehors de la présence de l'évêque, il mêle aux espèces qu'il consacre une portion de pain consacrée antérieurement par l'évêque *ut oblationes ex consecratu episcopi dirigerentur* » [30].

Et en 390, un concile de Carthage, can. 9, menace de déposer les prêtres qui célébreraient à l'insu de leurs évêques [31].

Il n'en allait pas autrement de l'institution pénitentielle à travers laquelle s'exerçait le pouvoir épiscopal des clefs, comme il ressort de tant de textes canoniques, liturgiques et patristiques. Tel ce canon 32 du concile d'Hippone en 393 :

« Le prêtre ne doit pas réconcilier un pénitent à l'insu de l'évêque, à moins que ce ne soit en son absence et dans un cas de nécessité » [32].

Combien à l'heure actuelle le ministère du prêtre au confessionnal reste en dépendance du pouvoir de l'évêque, à travers toute la législation canonique qui l'enserre, c'est ce qu'il est inutile de prouver.

Quant au ministère de l'onction des malades, là encore et toujours l'évêque est premier : tout d'abord et surtout par le fait qu'il en bénit la matière, mais aussi, de droit, dans l'administration qu'il peut en faire au malade. Le pape Innocent [33] n'hésite pas à faire entendre non seulement qu'un évêque peut tout ce que peut un prêtre, mais encore que si celui-ci se voit confier plus ordinairement le ministère des malades, c'est à titre de suppléant du premier, généralement absorbé par trop de tâches pour pouvoir s'acquitter de toutes par lui-même.

Inutile, évidemment, de s'attarder au sacrement de l'ordre tellement il est manifeste que l'évêque en est le maître [34].

Ainsi donc l'évêque est le grand liturge parce qu'il est le chef de l'Eglise, et c'est à travers lui que parvient à d'autres la *capacitas* requise de tout ministre d'un sacrement.

Dès l'origine, l'Eglise a exigé cette capacité de façon intransigeante et toujours, à l'encontre de doctrines ou de pratiques aberrantes qui ont la vie dure. Ainsi le montanisme voulait faire du pardon des péchés le privilège des spirituels dans une *ecclesia-spiritus* par opposition à l'*ecclesia-numerus episcoporum* [35]. Firmilien de Césarée nous parle un peu plus tard, avec indignation, d'une femme qui se permettait de célébrer le baptême et l'eucharistie [36]. A la même époque on sait les difficultés que rencontra saint Cyprien de la part de certains confesseurs de la foi qui prétendaient réconcilier des *lapsi* sans passer par l'évêque [37]. Les Vaudois, au XIII^e siècle, avaient de semblables prétentions concernant l'eucharistie [38] et saint Thomas les réfuta [39]. Vinrent au XVI^e siècle les protestants, dont nous avons parlé au début.

en soulève un certainement). Mais elle ne peut guère être invoquée pour essayer de comprendre certaines pratiques aberrantes telles que le baptême, dont fait état Innocent III (Denz., 413), pour ne pas parler du légendaire baptême de sainte Thècle.

[26] Cf. Yves Congar, *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre....*, dans *La Maison-Dieu*, n° 14, p. 122-125.

[27] *De baptismo*, XVII, 1, édit. Refoulé, p. 90.

[28] *Ad Smyrn.*, VIII, édit. Lelong, p. 89-91.

[29] *Epist.* LXIX, 8, 3, édit. Bayard, II, p. 245.

[30] Mgr Batiffol, *Les origines de la pénitence*, 3^e édit., 1904, p. 146, en référence au *Liber Pontificalis*.

[31] Hefele-Leclercq, II, p. 78.

[32] Hefele-Leclerc, II, p. 88.

[33] Denz., 99 : « Illud superfluum videmus adjectum ut de episcopo ambigatur quod presbyteris licere non dubium est. Nam idcirco presbyteris dictum est, quia episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt. Cæterum si episcopus aut potest aut dignum ducit aliquem a se visitandum, et benedicere et tangere chrismate sine cunctatione potest, cujus est chrisma conficere. »

[34] Seul pourrait faire difficulté à la règle énoncée (l'évêque dispensateur par excellence des sacrements) le sacrement de mariage, vu que ce sont les époux eux-mêmes qui se le donnent ; mais il convient de prêter attention à l'importance qu'y revêt la bénédiction du prêtre dans les liturgies orientales ; et, en Occident même, soit aux longues hésitations des théologiens, soit aux exigences de la forme canonique et de la célébration *in facie Ecclesiæ*, dès l'époque d'un saint Ignace (*ad Polyc.*, 5, 1 : « Il convient que les hommes et les femmes contractent leur union avec l'approbation de l'évêque ») et d'un Tertullien (*ad uxorem*, II, 9 ; *de pudic.*, IV, 4).

[35] Tertullien, *De pudic.*, XXI, 17 ; édit. de Labriolle, p. 198.

[36] Inter s. Cypriani *epist.*, LXXV, 10-11; édit. Bayard, II, p. 296-298. Pour l'explication des termes liturgiques du texte, voir G. A. Michell, *Firmilian and eucharistic Consecration*, dans *Journal of theol. Studies*, oct. 1954, p. 215-220. Pour le baptême, l'Eglise le considérait alors comme nul s'il était donné par une femme.

[37] S. Cyprien, *epist.*, XV ; XVI, 2 ; édit. Bayard, I, p. 42-47.

[38] Voir D.T.C., XV, 2594 ; cf. Denz., 424.

[39] *Sum. theol.*, III^a, q. 82, a. 1, ad 2.

A côté de ces erreurs on saisit parfois une tendance à accorder aux rites et aux paroles sacramentels une efficacité propre indépendamment de la personne qui les prononce. Un Jean Moschus, par exemple, nous raconte sérieusement l'histoire de ces enfants qui jouaient à dire la messe et, comme ils prononçaient les paroles de la consécration, le feu du ciel tomba sur les oblats et les consuma [40] ; Jean Moschus raconte aussi — et c'est encore plus fort — qu'un moine (non prêtre) avait récité machinalement l'anaphore en portant du pain et du vin destinés au saint sacrifice et l'abbé du monastère eut la révélation que ceux-ci, de ce fait, avaient été consacrés [41]. Des récits de ce genre, malgré le peu de créance qu'ils méritent, nous révèlent une mentalité populaire qui confine à la magie, et contre laquelle la vraie pensée chrétienne a réagi chaque fois qu'elle l'a rencontrée.

Hugues de Saint-Victor parle de ces « ignorants » qui croyaient à l'efficacité des paroles consécratoires fussent-elles prononcées par un laïc ou par une femme [42] et Abélard attribue une opinion semblable à Bernard de Chartres [43]. A vrai dire, nous avons affaire ici à une opinion théologique qui se veut sérieuse en insistant sur la puissance des paroles du Christ et des symboles qu'il a institués. C'est pourquoi les théologiens n'ont pas méprisé l'objection [44] et, pour y répondre, ont inséré la personne du ministre comme élément concourant à l'existence du sacrement, ainsi que nous le signalons dès le début de cette étude.

Cette qualification d'un homme [45] comme représentant du Christ et de l'Eglise est donc une « ordination » essentielle au ministère des sacrements [46]. Et la conscience de cette « ordination » comporte déjà en germe « l'intention de faire ce que fait l'Eglise », — cette *intentio* qui complète l'*ordo* et l'*actio* et dont nous n'aborderons pas l'étude présentement. Mais il nous faut signaler deux conséquences de la condition de ministre des sacrements, aussi logiques l'une que l'autre, quoique en apparence opposées.

Le rôle du ministre dans les célébrations sacramentelles n'empêche pas qu'elles soient efficaces si d'aventure il n'a ni la pureté de la foi ni la sainteté de la vie, parce que ce n'est pas l'instrument qui compte mais le Christ et l'Eglise qui opèrent par lui. Aussi l'Eglise a-t-elle maintenu avec acharnement, à travers les siècles, la validité des sacrements en pareil cas et la qualification du ministre indépendamment de sa valeur personnelle. Nous ne pouvons nous attarder ici à cette question dont l'exposé trouve mieux sa place, historiquement et méthodologiquement, à propos de l'efficience des sacrements. Mais il peut être bon de remarquer que si la défense de la foi justifie l'insistance de l'enseignement catholique sur ce point (car c'est toujours sur les points attaqués du rempart que se porte l'effort principal des défenseurs), son insistance même risque de créer une vue unilatérale des choses et de repousser dans l'ombre, par contraste, d'autres valeurs de vie.

Le cardinal Manning [47] sentait certainement cela quand il mettait en garde ses prêtres contre ce qu'il appelait le « sacramentalisme » et le « fonctionnarisme », c'est-à-dire les dangers qui nous guettent tous de devenir des diseurs de messes ou des distributeurs de sacrements et de faire fond, dans notre ministère, sur la fonction officielle sans nous préoccuper de notre valeur personnelle.

A force, en effet, d'enseigner que l'efficacité des sacrements est indépendante des mérites et des qualités du ministre on en arriverait presque — nous caricaturons — à conclure que l'efficacité sacramentelle se vérifie mieux quand le ministre est indigne, un peu comme certains théologiens proposaient — car il y en a eu — de ne pas approcher du sacrement de pénitence avec la contrition parfaite afin de laisser tout son champ à l'efficacité de l'absolution !

Or donc s'il est acquis — et c'est de foi — que le sacrement produit son effet *ex opere operato*, c'est-à-dire indépendamment de la valeur personnelle du ministre, combien d'autre part il importe de souligner le caractère absolument anormal d'un ministre *qui agit in persona Christi, gerit personam Ecclesiæ*, pour produire un effet de sainteté dans les âmes et qui, quant à lui, est dans le péché ! Ce qui est normal et de toute convenance [48], c'est au contraire que, *pour* notre ministère sacramentel et *par lui*, nous soyons et nous nous mettions de plus en plus à l'unisson de Celui et de Celle dont nous sommes les serviteurs, et de la tâche de sanctification dont nous sommes les instruments, en nous conformant toujours plus étroitement à eux dans la foi, la charité, la vraie sainteté.

J.-C. Didier.

[40] *Le pré spirituel*, n° 196, trad. Rouët de Journel, p. 265-268.

[41] Ibid., n° 25, p. 64-65.

[42] *De sacramentis*, II, 6, 13 ; P. L. CLXXVI, 459.

[43] *Theologia christiana*, IV. P. L. CLXXVIII, 1286 B ; cf. D.T.C., V, 1284-1285.

[44] Cf. *Sum. theol.*, IIIª, q. 82, a. 1, ad 1.

[45] Saint Thomas se demande (IIIª, q. 64, a. 7) si des anges ne pourraient pas être eux aussi ministres des sacrements. Sa réponse est nuancée. Sur le plan des principes, si les considérations pour et contre s'équilibrent, il reste que Dieu n'est pas lié à l'ordre sacramentel et par conséquent les faits sont maîtres ; mais en avons-nous qui répondent aux exigences de l'historien ? C'est toute la question pour un théologien...

[46] On peut s'étonner, dans ces conditions, de la réponse que saint Thomas croit devoir faire à une objection (IIIª, q. 64, a. 6, ad. 3) : un mauvais prêtre, baptisant dans un cas de nécessité, ne pécherait pas car, « baptisant dans un cas où un laïc peut baptiser, il ne se manifesterait évidemment pas, alors, en tant que ministre de l'Eglise. » Cependant le laïc lui-même n'est-il pas, en la circonstance, ministre de l'Eglise et du Christ, avec l'intention de faire ce qu'ils font ?

[47] Cité par Congar, *Prosélytisme et évangélisation*, dans *Rythmes du Monde*, 1946, n° 2, p. 64-65.

[48] Cf. *Sum. theol.*, IIIª, q. 64, a. 5, ad 3 ; q. 64, a. 6.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

PATERNITE « METAPHORIQUE » DE DIEU

L'*Ami*, dans ses consultations, engage pour ainsi dire une amicale conversation avec ses lecteurs. Conversation qui est toujours un stimulant et un encouragement pour les rédacteurs, même si la conversation engagée paraît empreinte du côté du consultant d'une pointe d'agressivité. Témoin la lettre que nous venons de recevoir d'un savant théologien, dont à plusieurs reprises nous avons signalé et recommandé les intéressantes publications. Ne le nommons pas, puisque c'est notre règle. Voici sa consultation.

* *

Dans le numéro de l'*Ami* du 15 octobre 1959, p. 625, l'abbé A. Michel affirme que les expressions « Dieu notre Père » et « Marie notre Mère » ne doivent pas s'entendre au sens métaphorique, et que prétendre le contraire serait une assertion « assez suspecte ». Je vous avoue que son exposé a été loin de me convaincre. En voici très brièvement les principales raisons.

1° Parce que la paternité de Dieu et la maternité de Marie à notre égard sont *très réelles*, très authentiques, il ne faut pas en conclure tout de suite qu'il ne peut être question d'une métaphore ou d'une figure. Car le mot « réel » ne s'oppose pas à « métaphorique » en philosophie scolastique, mais à « logique » ou « fictif » ou « imaginaire ».

2° Pour mieux comprendre la remarque précédente, il faut se rappeler que la métaphore se rapporte au sens d'une expression, et non à la réalité sous-jacente que l'on essaie d'exprimer par cette formule. En d'autres termes, c'est la distinction classique entre *res significata* et *modus significandi.* Il faut donc admettre que la paternité de Dieu et la maternité de Marie à notre égard sont deux *réalités sublimes* et très élevées (*ut res significatæ*), mais il ne s'ensuit pas que les mots par lesquels nous exprimons ces deux réalités (*quoad modum significandi*) soient employés au sens propre. Nos pauvres mots humains sont incapables d'exprimer adéquatement les richesses de la vie surnaturelle. La Sainte Ecriture vient souvent à notre secours en nous suggérant les termes les plus aptes, comme « Dieu notre *Père* » et « Marie notre *Mère* », mais il appartient ensuite au théologien de préciser si ces expressions ne sont pas employées au sens large ou figuré, c'est-à-dire au sens métaphorique, et de déterminer dans quelle mesure il s'agit d'une figure, d'une métaphore.

3° Dans le cas présent qui nous occupe, il ne faut pas oublier que toute paternité et toute maternité au sens propre doivent se fonder sur une génération véritable, entendue au sens strict. Autrement, on se trouve en présence d'une paternité ou d'une maternité au sens large ou impropre. Ce point de doctrine a été établi très clairement par le P. Garrigou-Lagrange dans la revue *Angelicum* (juillet-octobre 1945, p. 109-113). Par conséquent peut-on soutenir que la vie de la grâce est produite en nous, par Dieu ou par Marie, au moyen d'un acte de génération au sens strict ? Evidemment que non. Et c'est pourquoi le P. Garrigou considère la paternité adoptive de Dieu envers les justes comme une paternité *improprement dite* ou *au sens large* ou *au sens impropre,* même si cette paternité surnaturelle dépasse de beaucoup en dignité la paternité au sens propre d'un homme qui engendre un enfant de même espèce que lui.

En résumé, il me semble qu'on n'enlève rien à la réalité et à la transcendance de la paternité adoptive de Dieu envers les justes et de la maternité spirituelle de Marie, en soutenant que ces appellations doivent s'entendre au sens métaphorique ou figuré ou impropre. Il suffit de savoir et de reconnaître que cette restriction ne se rapporte qu'au *modus significandi.* Dieu est vraiment (*vere*) notre Père et Marie est vraiment (*vere*) notre Mère : tous les catholiques l'admettent volontiers. Mais de là à ajouter qu'ils le sont *vere ac proprie*, il y a une marge... Si on concède cette dernière assertion, il faudra en dire autant de l'expression « Tête de l'Eglise » pour le Christ, et aussi de la paternité virginale de saint Joseph envers l'Enfant-Jésus. *Quod absit !*

* *

C'est avec un sourire quelque peu amusé que nous avons terminé la lecture de cette petite algarade : la conclusion semble, en effet, montrer que son auteur a lu assez distraitement notre texte ou s'est laissé entraîner par une idée préconçue, celle sans doute de faire triompher son concept de « métaphore ».

« Dans le cas présent, écrit-il, il ne faut pas oublier que toute paternité ou toute maternité au sens propre doivent se fonder sur une génération véritable, entendue au sens strict... Peut-on soutenir que la vie de la grâce est produite en nous, par Dieu ou par Marie, au moyen d'un acte de génération véritable, entendue au sens strict ?... Et donc, la paternité adoptive de Dieu envers les justes doit être considérée comme une paternité improprement dite, au sens large ou au sens impropre... Dieu est vraiment (*vere*) notre Père et Marie est vraiment (*vere*) notre Mère. Mais de là à ajouter qu'ils le sont *vere ac proprie*, il y a une marge... »

Où donc avons-nous soutenu que la vie de la grâce est produite en nous par une génération au sens strict ? Où avons-nous dit que Dieu est notre Père *vere ac proprie* et Marie, *vere ac proprie,* notre mère ? N'avons-nous pas écrit, au contraire : « La paternité de Dieu à notre égard ne doit pas être placée sur le même plan que sa paternité vis-à-vis du Verbe incarné ; à l'égard du Verbe, la paternité divine est une paternité de nature... ; à l'égard des justes ; la paternité divine est une paternité d'adoption... » (p. 625). Et encore : « La paternité doit être appliquée en toute propriété d'abord à Dieu le Père..., mais aussi, quoique *d'une façon analogique*, à Dieu, notre Père d'adoption... » (p. 626)... « La maternité spirituelle est essentielle à Marie... Marie est notre mère, *non certes par une génération naturelle*, mais — par une coopération personnelle et conforme au plan divin de la rédemption — notre mère spirituelle » (p. 626, 2e col.).

La distinction entre *res significata* et *modus significationis* a également été exprimée dans notre texte : « Certains termes s'appliquent en toute propriété à Dieu, *quant aux perfections qu'ils désignent,* mais non *quant au mode* selon lequel notre esprit est obligé de concevoir ici-bas ces perfections... » (p. 626, 1re col.). Et à deux reprises, la même distinction intervient.

* *

Que reste-t-il des critiques de notre contradicteur ? — Une divergence, sinon une opposition entre lui et nous, quant au sens à donner au mot « métaphore ». Autant que le suggèrent les remarques ci-dessus rapportées, il semblerait que, pour lui, le sens métaphorique soit un sens impliquant une réalité et non une fiction, mais d'une manière large impropre et figurée. Et pas un mot n'a d'ailleurs été tenté pour rapprocher de l'analogie la métaphore entendue de cette façon : et pourtant l'analogie intervient nécessairement dans l'attribution à Dieu de qualités que nous retrouvons dans les créatures.

C'est sur cette conception vague et imprécise de la métaphore que nous sommes en désaccord. Notre conception, à nous, s'inspire de la doctrine formulée par S. Thomas (*Sum. theol.*, I^a^, q. 13, a. 5 et 6 ; *de Veritate*, q. 2, a. 11 ; *de Potentia*, q. 7, a. 7) : Si la métaphore entre dans le concept d'une certaine analogie, toute analogie n'est cependant pas une métaphore.

S. Thomas : « *Les mêmes noms sont-ils attribués par priorité à la créature plutôt qu'à Dieu ?* (I^a^, q. 13, a. 6) : Nous savons que toujours, à l'égard des noms qu'on attribue par analogie à plusieurs êtres, il y a nécessité que ces noms soient attribués en la dépendance d'un premier terme et par rapport à lui. C'est pourquoi ce terme doit figurer dans la définition de tous les autres. Et comme la notion exprimée par le nom est la définition de ce qu'on nomme, ainsi que le dit Aristote ; il y a nécessité que ce nom soit attribué par priorité à celui des termes de l'analogie qui figure dans la définition des autres, et à titre secondaire aux suivants, par ordre, selon qu'ils se rapprochent plus ou moins du premier. Ainsi le mot *sain*, en tant qu'il est dit de l'animal, entre dans la définition du mot sain selon qu'il s'applique au breuvage, lequel est dit sain parce qu'il cause la santé de l'animal, et il entre également dans la définition du mot sain appliqué à l'urine, vue que l'urine est dite saine comme signe de la santé du vivant.

Il résulte de là que tous les noms attribués à Dieu *par métaphore* appartiennent par priorité aux créatures ; car, appliqués à Dieu, ces noms ne signifient rien d'autre qu'une ressemblance à telle ou telle créature. Quand on dit : Le pré est agréable quand il fleurit, comme un homme quand il rit ; il y a une similitude de proportion. De même, le mot *lion*, prêté à Dieu, ne signifie rien autre chose que ceci : Dieu agit avec force dans ses œuvres comme le lion dans les siennes. On voit donc que de tels noms, appliqués à Dieu, ne peuvent se définir que par appel au sens qu'ils ont, appliqués à la créature [1].

« Ce que nous disons de Dieu est pris tantôt au sens propre, tantôt par métaphore ». Cette affirmation de S. Thomas montre donc qu'en Dieu, le sens métaphorique, excluant le sens propre, s'applique *exclusivement* aux dénominations *essentiellement extrinsèques* à la nature divine [2].

S'agit-il, continue S. Thomas, des noms qui conviennent à Dieu autrement que par métaphore, il en serait exactement de même si nous disions, comme certains le font, que ces noms n'expriment de Dieu que sa qualité de cause. Dans ce cas, en effet, dire : Dieu est bon, ne serait autre chose que de dire : Dieu est cause de la bonté dans la créature ; ainsi le mot *bon*, prêté à Dieu, contiendrait dans sa signification la bonté de la créature, de sorte que la bonté serait attribuée à la créature par priorité, à Dieu ensuite. Mais on a montré que les noms attribués à Dieu ne visent pas uniquement sa causalité ; ils visent son essence ; car quand on dit : Dieu est bon, ou sage, on signifie non seulement que Dieu soit cause de sagesse ou de bonté, on veut dire qu'en lui ces qualité préexistent d'une façon suréminente.

D'après cela, il faut conclure que, *quant à la chose signifiée* par le nom, chaque nom est dit par priorité de Dieu... S'agit-il de l'*origine du nom*, c'est aux créatures que tous les noms s'attribuent d'abord ; car ce sont elles d'abord qui viennent en notre connaissance...

Si la chose signifiée se trouve en Dieu réellement, il n'y a plus de métaphore possible. C'est en toute propriété qu'elle doit être attribuée à Dieu, bien que la même appellation puisse en ce cas revêtir des sens analogiques différents. S. Thomas l'explique, à propos de la paternité, en des termes dont la clarté ne laisse place à aucune équivoque :

La raison formelle de paternité et de filiation se trouve parfaite en Dieu le Père et en Dieu le Fils, puisque le Père et le Fils ont une seule et même nature et gloire. Dans la créature, par contre, s'il y a filiation par rapport à Dieu, ce n'est plus au sens parfait, car le Créateur et la créature n'ont pas la même nature ; il n'y a ici de filiation qu'à raison d'une certaine similitude entre les natures. Et plus cette similitude sera parfaite, plus on approchera d'une véritable filiation. — De fait, Dieu est appelé Père de certaines créatures, en raison d'une simple similitude de *vestiges* ; c'est le cas des créatures sans raison : « Qui est le Père de la pluie ; qui a engendré les gouttes de rosée » ? (Job, XXXVIII, 28). — Il y en a d'autres dont Dieu est le Père, parce qu'elles portent son image : ce sont les créatures raisonnables : « Dieu n'est-il pas ton Père, lui qui t'a possédé, qui t'a fait et qui t'a créé ? » (Deut., XXXII, 6). — Il y en a dont Dieu est le Père,

[1] Autres exemples de métaphores appliquées à Dieu : « S'approcher et s'éloigner se disent de Dieu, dans l'Ecriture, par métaphore... Dieu s'approche de nous ou s'en éloigne, en tant que nous percevons l'influence de sa bonté ou qu'elle nous fait défaut » (I^a^, q. 9, a. 1 ; ad 3). — « Comme Dieu incorporel est signifié métaphoriquement, dans les Ecritures, au moyen des choses corporelles : ainsi l'éternité, bien que toute à la fois et indivisible, est exprimée, par des termes empruntés à la succession » (I^a^, q. 10, a. 1, ad 4). — « Quand, par métaphore, nous attribuons à Dieu des passions humaines, c'est à cause de la ressemblance des effets. De là vient que ce qui est en nous le signe de telle passion est attribué métaphoriquement à Dieu sous le nom de cette passion. Ainsi les gens irrités ont coutume de punir, et la punition même est donc signe de colère : pour cette raison, la punition, quand elle vient de Dieu, est signifiée sous le nom de la colère. De même, ce qui est en nous le signe d'une volonté est appelé parfois métaphoriquement, en Dieu, une volonté. Par exemple, si un homme ordonne quelque chose, c'est un signe qu'il veut que cette chose soit faite; pour cette raison, le précepte divin est parfois appelé, par métaphore, une volonté de Dieu, comme dans ce texte : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». Mais il y a cette différence entre la volonté et la colère, que la colère n'est jamais attribuée à Dieu au sens propre, vu que dans sa signification principale elle inclut la passion ; au contraire, la volonté est attribuée proprement à Dieu. C'est pourquoi, en Dieu, on distingue une volonté au sens propre et une volonté au sens métaphorique. La volonté proprement dite est appelée *volonté de bon plaisir* et la volonté métaphorique est appelée *volonté de signe*, parce que le signe d'une volonté est pris en ce cas pour la volonté même » (I^a^, q. 19, a. 11).

Ainsi donc, « ce que nous disons de Dieu est pris tantôt au sens propre, tantôt par métaphore. »

[2] « Metaphora non tollit intrinsecam æquivocationem, seu diversitatem intrinsecam rerum quæ significantur. » Ch. Boyer, *Cursus philosophiæ*, t. I, Paris, 1934, p. 320.

à raison de cette similitude qu'est la grâce : ceux-là prennent le nom de fils adoptifs, parce que le don de la grâce qu'ils ont reçu les habilite à l'héritage de la gloire éternelle : « L'Esprit lui-même, dit S. Paul, rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu ; et si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers » (Rom., VIII, 1-17). — Il y a enfin ceux dont Dieu est le Père à raison de cette similitude qu'est la gloire, parce qu'ils possèdent déjà l'héritage de la gloire dont S. Paul a dit : « Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu » (Rom., V, 2).

Il est donc clair que la paternité s'attribue à Dieu premièrement et principalement au sens où elle évoque la relation de Personne à Personne ; et secondairement au sens ou elle évoque une relation de Dieu à la créature (I^a^, q. 33, a. 3).

Ainsi le nom de Père s'attribue en premier lieu à Dieu, comme nom propre de la première Personne, *le Père ;* en second lieu, et analogiquement, mais en un sens propre qui exclut la métaphore, comme attribut de Dieu en sa providence à notre égard : *Notre Père.* Dans le premier cas, c'est un nom *personnel ;* dans le second cas, c'est un nom *essentiel.*

Un nom essentiel ne saurait être qualifié de métaphore. Il est possible que nous ne pénétrions pas la pensée profonde de notre contradicteur. Nous espérons cependant avoir justifié notre position, aujourd'hui plus ferme encore, après avoir confronté notre pensée avec les textes et la doctrine authentiques de S. Thomas.

A. MICHEL.

SENTENCE NULLE ET PLAINTE EN NULLITE

L'omission de la publication du procès rend-elle la sentence nulle ? Peut-on intenter une plainte en nullité ?

Q. — Une cause matrimoniale a été introduite devant l'Officialité diocésaine par le mari, qui allègue la « contrainte subie par son épouse » (*ob vim et metum mulieri incussum*). Celle-ci, Marguerite, citée par commission rogatoire, ayant entendu la lecture du « libelle » introductif d'instance déposé par le mari, insiste pour que lui soient communiquées les allégations du demandeur et les dépositions des témoins, lors de la publication du procès : elle prétend avoir probablement à rétablir certaines vérités.

Or, environ 15 mois plus tard, Marguerite, défenderesse, est informée que le Tribunal a prononcé une sentence *négative* dans cette cause et qu'il lui est loisible de faire appel dans un délai de dix jours.

On demande si, au lieu de faire appel, Marguerite pourrait intenter une action en « nullité de sentence » (*quærela nullitatis*) pour non observation des canons 1858-1859. Autrement dit, l'observation de ces canons est-elle nécessaire *ad validitatem sententiæ ?*

R. — 1° Notre correspondant, qui est membre d'une Officialité, n'a pas tort de se poser la question de la validité (ou de la nullité) d'une sentence ainsi prononcée. A lire les canons 1892 et 1894 du Code, qui énumèrent les *causes de nullité* d'une sentence (qu'il s'agisse d'une nullité « curable » ou « incurable », *sanabilis* vel insanabilis), on ne voit pas que le législateur ait manifesté positivement sa volonté de frapper d'invalidité une sentence qui n'aurait pas été régulièrement précédée de la « publicatio processus », prévue aux canons 1858, 1859 [1]. L'Instruction *Provida*, de la S. C. des Sacrements, du 15 août 1936, n'est pas plus explicite dans son article 175, qui ne fait guère que reproduire les prescriptions du Code.

2° Il semble cependant que la saine raison suggère que l'omission de la « publication » du procès est chose grave de sa nature : elle prive les parties en cause (et particulièrement la partie défenderesse) de la possibilité de se défendre, ou du moins de répondre aux allégations de l'autre partie. Or le « droit de défense », dans tout procès, — même dans un procès de mariage, — est un droit *naturel.* De plus, il ne semble pas que le juge ait bien rempli son rôle et puisse prononcer la sentence en connaissance de cause, s'il n'a pas entendu les possibles explications ou contradictions des parties entre elles aussi bien qu'avec les témoins.

3° Cependant, comme l'absence du droit de défense n'est pas positivement énumérée aux canons 1892-1894 parmi les causes de nullité, il s'est trouvé quelques rares auteurs qui ont prétendu que cette énumération était exhaustive [2]. Mais ils n'ont pas été suivis ; et à juste raison, car le Code lui-même indique certaines défectuosités de procédure qui entraînent la nullité de la sentence (vg. can. 1585, absence de notaire, et spécialement carence de sa signature dans la sentence, can. 1894 et 1875, § 5 ; défaut de défenseur du lien dans certaines causes (can. 1587, § 1 ; cfr. Signature apostol., 10 mai 1919, *Acta* (1919), p. 295).

Le cas de « déni du droit de défense » (can. 1861, § 2), au moins pour les preuves admises après la clôture de l'instruction, est expressément considéré comme une cause entraînant la nullité de la sentence ; *a fortiori* si les parties n'ont pas eu la possibilité de connaître les preuves *antérieures* à la clôture de l'instruction.

[1] Aux termes du canon 1859, par cette « publication » il faut entendre le décret par lequel le juge accorde aux parties (ou à leurs procureurs ou avocats) le droit de venir prendre connaissance des « actes du procès » (dossier d'instruction) et même d'en demander copie authentique (à leurs frais).

On notera que, dans les procès de mariage, selon les normes de l'Instruction *Provida* de 1936, la « publication » du procès pourrait se faire *en deux temps :* d'abord par la communication aux parties des « dépositions des *témoins* » (art. 134) ; s'il n'y a pas d'autres preuves que ces témoignages, aucune autre publication n'est nécessaire. Mais si, ensuite, sont entendus des témoins « d'office », s'il y a eu des expertises, confrontations, etc..., *tout* le contenu du dossier (y compris les actes de procédure) doivent être mis à la disposition des parties (art. 175).

Pratiquement, la plupart des tribunaux ont pris la sage habitude de ne faire la *publicatio* que lorsque l'instruction est *totalement* achevée, donc après le deuxième temps.

[2] Les codes civils ont, sur ce point, des dispositions assez variées. Ainsi le *Code pénal* français stipule qu'il n'y aura pas de nullité des actes de procédure en dehors des cas expressément prévus par la loi (art. 1030). Cependant les juristes ont été contraints d'admettre des nullités résultant du défaut d'éléments substantiels (Roberti, *De processibus*, I, n. 241).

Le Code pénal italien (art. 56) est moins rigide dans sa teneur. De même le code germanique (§ 539, 295).

En général, il est souhaitable que, en matière de procès, les nullités soient peu nombreuses, mais précises et strictement observées, en vue du bon exercice de la justice.

4° La jurisprudence est venue confirmer cette manière de voir, qui est dérivée du droit naturel. Déjà avant le Code, la Rote avait rendu une décision dans ce sens dans une cause de diffamation, le 7 février 1913 (*Acta*, 1913, p. 280). De même, après la promulgation du Code, sentences des 5 mars 1915 et 8 juillet 1919 (*Decisiones*, vol. VII, p. 73 et vol. XI, p. 120). La sentence du 27 février 1930 déclare expressément que le déni du droit de défense constitue une nullité « de droit naturel ». Si le canon 1892 ne l'a pas énumérée parmi les vices qui rendent la sentence sans valeur, c'est « que cette cause *n'avait pas besoin* d'être citée... » (*Decisiones*, vol. XXII, p. 120).

Déjà la Signature apostolique avait signalé le 10 mai 1919 (*Acta*, XI, p. 295) que toutes les causes d'irritation de la sentence « ne sont pas énumérées aux canons 1892-1897 ».

Plus récemment, une sentence rotale du 17 juin 1944 (coram Jullien) notait, d'une façon générale, qu'un acte quelconque est nul « lorsqu'il lui manque ce sans quoi il ne peut exister ou du moins subsister dans son espèce : car si l'on enlève ou si l'on ajoute quelque chose d'essentiel à sa nature, il devient d'une nature différente » (*Decisiones*, vol. XXXVI, 1944, p. 428, n. 4).

5° A l'encontre, on pourrait alléguer cependant la sentence rotale du 7 octobre 1949 (coram Staffa), où il est déclaré que, « bien qu'une sentence décidant *extra vel ultra petita* soit nulle de droit naturel, on ne saurait élever contre elle une « plainte en nullité » (à l'encontre de l'opinion de Roberti, II, n. 492), puisque ce vice n'est pas énuméré aux can. 1892-1894...; seule demeure la possibilité d'un appel contre cette sentence ou encore une demande de remise en état, *restitutio in integrum*. C'est là un point de vue qui n'a d'appui [3] que dans la sentence rotale du 5 juillet 1927 (*Decisiones*, vol. XIX) et institue une distinction entre l'*existence* d'une nullité (de droit naturel) qui n'est pas contestée, et le *droit* d'élever une « plainte » juridique contre cette nullité (*quærela nullitatis*). Seuls les remèdes de l'appel et de la *restitutio in integrum* seraient offerts. Mais il nous semble que si le juge *admet*, dans ce cas, la « plainte en nullité », il sera difficile, — au nom des mêmes principes, — de refuser à sa sentence une valeur de décision. On notera d'ailleurs (ce que l'on oublie généralement de souligner), que les canons 1892 et 1894, — selon la rigueur de leur formulation, — *ne disent pas* quels sont les vices de sentence qui peuvent être *au point de départ* d'une plainte en nullité, mais bien les *causes* « qui rendent une sentence nulle » (qu'il s'agisse d'une nullité curable ou incurable). D'où l'on peut conclure avec assez de probabilité que l'énumération des motifs qui permettent de déposer une plainte en nullité dans les canons susdits, n'est ni limitative ni exclusive.

6° Pour répondre à la question précise de notre correspondant, nous dirons, pour finir, que l'omission de la « publication » du procès, prescrite par les canons 1858-1859 et l'article 175 de l'Instruction *Provida*, constitue, à n'en pas douter, un déni du « droit de défense », lequel *ex jure naturæ* appartient à tout plaideur. Cette omission (coupable ou non) entraîne, aux termes du canon 1860, § 2, la nullité de la sentence, nullité que confirme toute la jurisprudence rotale.

Le fait que la défenderesse avait expressément demandé au juge ecclésiastique d'avoir communication des témoignages, afin de pouvoir éventuellement se défendre ou du moins rectifier certaines allégations, *ne change rien* à la valeur juridique de la sentence et... ne saurait l'infirmer davantage, puisqu'elle est nulle... Mais elle accroît la « coulpe » (*culpa*, ex omissione debitæ diligentiæ vel ex ignorantia, canon 2199) ou peut-être la malice (*dolus*) du juge.

L'ignorance, *chez un magistrat*, est ordinairement réputée « *crassa et supina* », c'est-à-dire gravement coupable (cfr. can. 2229). L'*omissio debitæ diligentiæ*, dans le cas présent (et vu surtout la demande formulée par la défenderesse) sera difficilement excusée. D'où il résulte que pourra être soulevée, dans le cas présent, la question de la *responsabilité* des juges (*in solidum*, ils sont trois) dans la nullité de la sentence.

S'il en était résulté des « dommages » pour l'une ou l'autre des parties (can. 1681), les juges pourraient être tenus à les réparer (dommages-intérêts), — *tenentur de damnis*, dit le canon 1625, qu'il s'agisse d'un acte nul ou d'un acte injuste, qui fait du tort, — sans parler des pénalités qui pourraient leur être infligées, soit à la demande de la partie lésée, soit même *ex officio* (can. 1625).

Notons pourtant, à la décharge du tribunal qui a prononcé la sentence, que, — d'après l'exposé du cas, — la défenderesse, Marguerite, n'a été interrogée que *par commission rogatoire*. Il est possible donc que le juge d'instruction du tribunal délégué n'ait pas « noté » sa demande formelle dans les actes du procès (il a pu penser que c'était chose superflue, attendu que la publication du procès est « de règle » dans toutes les causes...). Cela ne changerait rien à la nullité de la sentence, mais pourrait atténuer quelque peu la responsabilité des juges du tribunal d'instance, sans supprimer cependant leur culpabilité.

A. Bride.

[3] Ajoutons qu'au point de vue de la « doctrine », la même opinion est professée par Muniz, *Procedimentos Eccl.*, III, n. 505, et par Wernz-Vidal, *De processibus*, n. 623. Ces deux auteurs sont cités par la sentence du 7 octobre 1949 (p. 475), comme opposés à l'enseignement de Roberti, *De processibus*, II, n. 492.

CHRONIQUE d'HISTOIRE DES RELIGIONS

SOMMAIRE

E. O. James, *La religion préhistorique.* — Marie Delcourt, *Oreste et Alcméon.* — Louis-René Rougier, *Géographie humaine préhistorique.* — Tamara Talbot-Rice, *Les Scythes.* — Lionel Balout, *Algérie préhistorique.* — G. Charles-Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine.* — James Pritchard, *Lumières sur la Bible. Archéologie et Ancien Testament.* — L. Jalabert, R. Mouterde, Cl. Mondésert, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.* — A. Champdor, *Les civilisations de la Mer Morte.* — R. P. du Buit, *Archéologie du Peuple d'Israël.*

E. O. JAMES, professeur à l'Université de Londres. — **La religion préhistorique.** Préface de R. Lantier. Traduction de S. M. Guillemin. — In-8 de 316 p., 14 figurines, 5 tableaux, 18 NF. — Paris, Payot, 1959.

Nous connaissons l'homme depuis les débuts du quaternaire. Comment a-t-il conçu ses rapports avec l'univers : la vie, la perpétuation de l'espèce, la mort ?

Nombreuses sont les études que les préhistoriens et les historiens des religions ont consacrées à ce sentiment religieux et à l'expression religieuse à travers la Préhistoire. Cependant aucun essai n'avait encore été tenté de rassembler et d'interpréter dans leur totalité à travers le temps et l'espace les documents relatifs à la religion préhistorique. Tel est l'objet du présent ouvrage, vaste enquête qui va depuis les origines de l'humanité jusqu'au IIe millénaire avant notre ère et qui s'étend sur l'Europe et l'Asie, en passant par la Grèce préhellénique, le Croissant fertile et l'Inde.

De cette enquête et de ces confrontations, trois grands faits prennent un relief précis, l'universalité des préoccupations de l'homme devant le mystère de la mort, mais avec cette remarque, que le rituel funéraire comporte des inégalités, le plus compliqué rituel restant le privilège du plus haut rang social, comme si ce rang comportait d'être rattaché au rang religieux et même au degré de civilisation et d'organisation politique des sociétés.

« Vivre et faire vivre », disait Frazer, manger et enfanter, tels sont les besoins élémentaires de l'humanité tant que durera le monde [1]. Mais étant données les conditions précaires dans lesquelles l'homme primitif devait lutter pour la vie, les impératifs mystérieux de la multiplication et de l'alimentation ont été l'objet d'une attitude prudente et déférente. En même temps, pour bien marquer que la propagation de l'espèce, comme aussi la reviviscence des plantes au printemps, ne dépendait pas uniquement de l'homme, un rituel particulier étendait sur la perpétuation humaine une certaine action religieuse. De là ce culte de la déesse-mère, ces mythes de la végétation, ces rites de la fécondité, etc., cette apparition du divin en ces trois ordres de choses.

[1] *Golden Bough,* vol. IV, 1re Partie (Adonis, p. 5).

Mais si l'homme, au cours de sa lutte pour la vie, mû d'ailleurs par ses aspirations religieuses, a pu doter d'un pouvoir surnaturel les symboles, les gestes et les emblèmes, croire que ces rites pouvaient par eux-mêmes agir sur les lois naturelles, il n'est pas douteux que l'homme préhistorique, n'ait eu, en même temps, conscience d'une puissance plus vaste et plus étendue, transcendante et extérieure au monde, puissance qui gouvernerait directement ou indirectement les destinées de l'univers et qui résiderait dans les cieux, en dehors du monde strictement physique et matériel. Modeler dès lors la société et le gouvernement divins sur la société humaine et ses institutions, imaginer un ordre suivi qui irait de l'animisme au monothéisme en passant par le polythéisme, c'est peut-être créer un système philosophique cohérent, mais ce n'est pas répondre aux exigences de l'histoire.

Bien avant le P. W. Schmidt [2], Andrew Lang [3] a jugé qu'une telle interprétation si nette et si bien ordonnée de l'évolution religieuse était inadmissible et ne correspondait pas aux faits. Il a montré que le monothéisme, loin d'être la forme finale de la pensée religieuse, en était au contraire le début. Un philosophe dirait que toute l'aspiration humaine tend en fait vers la croyance en une Energie primitive, ordinatrice du Cosmos ; le Pr. E. O. James, après beaucoup d'autres ethnographes et historiens des religions [4], affirme au contraire que chez beaucoup de peuplades primitives, chez celles qui rappellent le mieux la vie préhistorique, les Dieux supérieurs des tribus, les Etres Suprêmes ne sont ni des esprits des morts, ni des dieux particuliers promus à un rang plus élevé. Ils sont, en fait, comme la personnification et les gardiens de l'éthique de la tribu, les fondateurs de l'ordre social et moral. C'est ainsi qu'on les rencontre chez les peuplades indigènes les plus primitives, chez celles qui jusqu'à ces derniers temps, n'avaient aucune relation avec le monde extérieur, les Australiens, les tribus perdues de la Terre de Feu, crtains Négritos et Négroïdes d'Afrique ou d'Asie, etc. Ces dieux suprêmes sont, en fait, au-dessus de l'homme et les maîtres de l'humanité.

Si dans quelques cas, la personnalité de ces dieux perdus dans un céleste isolement, a tendance à s'estomper, ils n'en sont pas moins sur un plan à part, leur importance se manifeste comme primordiale et surtout, ils semblent incarner partout la plus haute valeur morale de l'univers dans la mesure où un esprit primitif peut concevoir une telle idée. Bien plus qu'une spéculation concernant l'âme et l'univers, ne serait-ce pas là l'expression spontanée d'un élan inné, une intuition du *mysterium tremendum ?*

* *

[2] W. Schmidt. *Der Ursprung der Gottesidee,* Munster, 1912-1954.

[3] *The Making of Religion,* Londres, 1898.

[4] L'enquête du P. W. Schmidt sur les populations primitives du globe comporte onze volumes in-4 d'un millier de pages chacun. Beaucoup d'ethnologues et d'historiens des religions ne les connaissent même pas et ne les ont pas lus.

Marie DELCOURT, professeur à l'Université de Liège. — **Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce.** — In-8 de 117 p., 7 illustrations h.-t., 1.000 fr. — Paris, Les Belles-Lettres, 1959.

Les Grecs voyaient dans le parricide le plus grand des crimes. Leur mythologie montre cependant des dieux et des héros accédant au pouvoir et aux honneurs après en avoir dépossédé leur père, qu'ils châtient ou qu'ils tuent. Ne serait-ce pas l'application de la théorie, que le crime, qui comporte avec lui la souveraine souillure, rend en même temps tout-puissant, garantissant la fertilité du sol et la fécondité du groupe.

Le meurtre de la mère apparaît moins souvent que celui du père. Il nous manque d'ailleurs pour l'expliquer, un substrat rituel que la mythologie grecque ne nous a pas conservé. On connaît la légende d'Oreste. Agamemnon, à son retour de Troie, est assassiné par Egisthe et Clytemnestre. Oreste, son fils, le venge en mettant à mort les assassins. Il est poursuivi par les Furies, mais en vengeant son père il a rempli un devoir, et finalement il est purifié par Apollon ou par Athèna. Comment expliquer ce mythe ? Toutes les tentatives ont échoué et la présente étude, pourtant si remarquable, ne semble pas devoir remporter un meilleur succès.

Alcméon était fils d'Amphiraüs et d'Eryphile. Sa mère, gagnée par l'offre d'un collier, force son mari à se joindre à l'expédition d'Adraste contre Thèbes là où il devait trouver la mort. Avant de partir, Amphiaraüs fait jurer à son fils de le venger. Alcméon tue donc sa mère, mais c'est pour obéir à son père. Il sera poursuivi par les Erynnies et d'après la légende il mourra fou, ce qui est un genre de sacralisation. Bien qu'étant un maudit, il finira cependant par être purifié et — toujours l'idée populaire du maudit tout-puissant — il reste, dans certaines légendes, comme le type du magicien mauvais, dont la puissance après la mort n'a pas de bornes.

Les Grecs expliquaient souvent le matricide par la folie. On pourrait se demander si, en fait, une certaine misogynie courante dans le peuple n'expliquerait pas ces légendes et leur développement ultérieure. « Tout le malheur des Atrides vient de deux femmes », est-il dit dans l'*Orestie*, Hélène et Clytemnestre. « Toujours à entraver la vie des hommes, les femmes les dirigent vers le malheur », affirme le coryphée d'*Oreste* (605). « Les soutiens d'un pays, ce sont les mâles. Lorsqu'un homme meurt, toute la maison le regrette, les femmes ne comptent pas » dit Iphigénie (*Iph. Taur.* 57, 1005). Protestation peut-être contre une archaïque parenté matrilinéaire et protestation contre tout ce qui en dérive.

On trouvera dans l'ouvrage de M^me^ Delcourt l'explication d'un rite demeuré mystérieux. La purification majeure est souvent expliquée comme une nouvelle naissance. Les rites sont restés puérils et simples : le maillot, les robes, l'allaitement. Ce qui était plus secret n'a pas été compris. Sans doute Oreste et Alcméon sont purifiés par l'eau courante. Cet élément figure d'ailleurs dans tous les rites, mais d'où vient que le rituel delphique, nombre de textes historiques, les peintures sur les vases attribuent au sang d'un porcelet une valeur particulièrement purifiante ? M^me^ D. nous en donne une juste explication : « Le nom du porc, dit-elle (p. 87) donne la clef du rite. » Tous les mots qui, en grec et en latin, désignent le porcelet désignent aussi l'organe féminin, aussi bien *porculus* que χοῖρος et ses diminutifs. Des vases nous montrent comment le rite était pratiqué. Le sang du porc égorgé ruisselait d'en haut et coulait sur la tête du patient. Celui-ci était là comme le nouveau-né sous l'organe ensanglanté qui lui donne naissance. Le coupable était supposé renaître innocent. Ainsi les hommes, les grands coupables que l'impureté majeure avait éloignés du peuple étaient réintégrés dans la communauté, mais au prix d'une renaissance simulée, et c'est pourquoi on les appelait *Deuteropotmoi* ou *histéropotmoi*. Plutarque ajoute au sujet d'un rite semblable et qu'il ne comprend pas : « Cette coutume se perd dans la nuit des temps. » L'accouchement simulé qui est courant chez les Barbares, était encore en usage à Rome au II^e^ siècle de notre ère.

En conclusion l'égorgement du porcelet sur la tête d'un grand coupable, l'impur par excellence, semble bien d'abord avoir signifié *palingénésie*. De là se trouve dérivée une valeur de purification qui vint au premier plan lorsque la signification première a été obscurcie.

Il semble bien que le porc qui, dans l'A. T., demeure la bête impure par excellence (Lév., XI, 7 ; Dt., XIV, 8), ait gardé pour certains Israélites impies une valeur spécialement sacrée. Cf. Is., LVI, 3 où les sacrifices agréés sont mêlés à des pratiques interdites et même criminelles : « Celui qui fait monter une oblation de sang de porc... et bénit la malfaisance (la puissance malfaisance). »

L'histoire des religions est une science spécialement difficile ? En nombre de cas il ne suffit pas de parler de psychanalyse ; il convient d'en revenir à un esprit archaïque, qu'il s'agit de comprendre et d'expliquer.

**

Louis-René ROUGIER. — **Géographie humaine préhistorique.** Préface de Pierre Deffontaines. — In-8 de 325 p., 16 pl. h.-t., 17 NF. — Paris, Gallimard, 1959.

M. Rougier est professeur d'archéologie préhistorique à l'Université de Toulouse ; M. Deffontaines, l'un de nos plus éminents géographes, est l'auteur d'un ouvrage : *Géographie et religion* où il témoigne d'un sens spirituel très affiné.

Il est difficile de faire de ce beau livre un compte rendu exhaustif, parce qu'il est trop riche. M. Rougier maintient que l'homme apparaît avec les débuts du quaternaire, mais si M. Varagnac dans son livre : *L'homme avant l'écriture,* parlait de 500.000 ans, notre auteur estime qu'on peut remonter jusqu'à 800.000 ans et peut-être à un million d'années. Il affirme que des découvertes nouvelles, qu'elles soient archéologiques ou anthropologiques, pourraient peut-être encore reculer cette apparition de l'homme sur la terre. D'ailleurs, pratiquement, rien ne sépare le tertiaire du quaternaire. Parmi les animaux, la faune s'enrichit

d'un certain nombre d'espèces nouvelles, d'autres genres archaïques continuent d'exister et feront encore une longue carrière.

L'humanité préhistorique a duré des siècles et nous ne pouvons nous en faire une idée que très difficilement. Ce qu'on appelle « les collecteurs de nourriture » ont été condamnés pendant des temps incommensurables à d'incessants aléas alimentaires. Longtemps, et encore actuellement dans certains cas, il n'y eut, pas plus pour l'homme que pour les animaux, d'horaire des repas. On mangeait ce qu'on avait trouvé et quand on l'avait trouvé. Géographie humaine de l'estomac plus fondamentale encore que la géographie humaine de l'habitat, où l'humanité utilisait en guise de sentier les pistes animales, et les dispositifs de certains animaux pour s'en servir comme d'abris rudimentaires ; vie aléatoire, dure, dangereuse, à courte longévité ; humanité primitive, quasi stagnante durant des millénaires, qui a mis des siècles pour occuper la terre.

Cette humanité a été souvent en péril, sinon dans son ensemble, du moins par régions entières. Telle inclémence majeure de la température, telle épizootie animale ont dû provoquer des disparitions totales, ou des diminutions massives en ces vies humaines. Il en a été ainsi de bien des rameaux de la primitive branche humaine. Mais Dieu s'était juré de sauvegarder la création dans laquelle son Fils devait s'incarner (Gn., *9*, 11-12). L'être humain a dû sans doute plus d'une fois le deviner, au lieu de se sentir comme l'animal, soumis aux conditions simplement naturelles. Derrière l'écran de la lutte quotidienne pour la vie, son intelligence lui a fait apparaître l'être invisible, maître de la vie dont il dépendait et auquel il se devait de recourir. De là dans le simple déroulement de la vie matérielle, ces actes qu'on pourrait appeler anormaux qui conditionnent la vie et la mort ; ils apparaissent comme essentiels, bien au delà des causalités ordinaires, et s'adressent à un maître invisible.

Il n'y a pas eu de coupures dans cette très lente évolution de l'humanité. Il y a eu simplement sur la terre des collecteurs permanents de nourriture, trop peu nombreux, trop isolés, craintifs, insuffisamment sociaux, esclaves de la nature avant de s'en rendre maîtres et qui dépendent de la géographie. Lentement ils deviendront des chasseurs, puis les premiers pasteurs d'animaux apprivoisés. L'homme passif et qui subissait la nature, devient actif dans la lutte contre elle. Les premières graminées sont collectées et seront bientôt semées, les premiers animaux domestiques sont là, la vie stable et assurée succède à la vie qui dépend des aléas de la chasse ou de la pêche. Le monde se néolithise. De 8500 à 2000 avant notre ère ces précurseurs entament la lutte contre la forêt et constituent les premières civilisations agricoles.

Mais qu'est-ce au juste que le néolithique ? Pour beaucoup, c'est simplement l'homme de la pierre polie. Pour M. Rougier, c'est tout autre chose. C'est un changement d'attitude de l'homme envers la nature. Auparavant il la subissait ; maintenant il en devient le seigneur, il asservit le monde vivant ; l'animal d'abord, le végétal ensuite par la culture. Puis un jour viendra où le monde néolithique prendra fin ; c'est le monde moderne, l'avènement de la cité et la conquête du monde physique tout entier.

Ce beau livre si intéressant et si instructif se termine sur une grave leçon : l'homme est un destructeur qui n'a pas suffisamment le souci de la terre qui le porte ! une sagesse équilibrée s'impose si l'homme ne veut pas se détruire lui-même. Mais cette sagesse ne peut être équilibrée que dans une évolution spirituelle et chrétienne orientée résolument vers Dieu. « L'angoisse de l'humanité de demain, telle doit être la suprême interrogation d'une géographie humaine préhistorique. » C'est vrai à tous les points de vue.

* *

Tamara TALBOT RICE. — **Les Scythes** (Collection les Mondes anciens). — Traduction de Maurice VIEYGRA. — In-8 (20 × 15), 254 p., 62 photos, 65 croquis, 4 cartes, 17 NF. — Paris, Artaud, 1958.

Au premier millénaire avant l'ère chrétienne les Scythes occupaient l'immense steppe qui s'étend des rives du Danube aux confins de la Chine. La Sibérie du centre et de l'ouest paraît être le point de départ des migrations qui devaient conduire ces éternels nomades vers l'Occident et le Proche Asiatique. Ceux qu'on appellera plus tard les Scythes royaux s'installent dans la Russie du Sud et, au premier siècle de notre ère, les Sarmates se sont en quelque sorte fondus et identifiés avec eux[1]. D'où viennent ces populations ? Au juste, on l'ignore. Il semble cependant, et leur langue en est la preuve, qu'il faudrait voir en eux des Indo-Européens, mais à condition d'admettre qu'ils ont été fortement métissés par des éléments mongols.

Les Scythes ignoraient l'écriture et tout ce que nous savons de leur histoire dans l'antiquité, c'est d'Hérodote (484-424 av. J.-C.) que nous l'avons appris. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, les historiens repoussaient comme une fable le portrait que le père de l'histoire avait laissé d'eux. Pourtant il s'était risqué dans un grand voyage jusqu'au Pont-Euxin et les fouilles des archéologues russes n'ont fait que confirmer les indications qu'il avait rapportées de son voyage à Olbia en Crimée.

Naturellement Hérodote a traduit en grec les noms des divinités scythes, mais derrière cette mythologie d'apparence hellénique, il est aisé de retrouver le fond primitif indo-européen.

La principale divinité est la Grande Mère, Tabiti. Elle est assimilée à Vesta, déesse du feu, maîtresse aussi du monde animal. En fait, elle est antérieure aux Scythes et les statuettes que l'on retrouve d'elle dans les tumuli du sud de la Russie, correspondent aux figurines qui la représentent dans tout le Proche-Orient. Ce point était à signaler, mais avec cette différence que Tabiti n'est pas pour les Scythes la mère divine qui préside aux maternités, elle est la gardienne des lois et, par une

[1] Il convient de ne pas oublier que les nombreuses communes qui en France portent le nom de Sermaize, sont d'anciennes colonies de Sarmates que les Huns au IVe siècle av. J.-C. avaient entraînés à leur suite en Occident.

évolution toute naturelle, la protectrice des frontières.

Les Scythes adoraient encore Papeus-Jupiter, le dieu de l'atmosphère et dont on ne peut nier qu'il soit essentiellement indo-européen ; Oetosyrus-Apollon, dieu du soleil ; Artimpaasa, Vénus céleste et déesse de la lune, de l'amour et de la guerre. On se devra nécessairement de la rapprocher de la sémitique Ishtar. Un dieu de l'eau, Thamumasadas est à identifier avec Neptune, Apia-Tellus est la déesse de la terre ; et naturellement un Arès, dont nous ne connaissons pas le nom indigène, préside aux aventures de la guerre.

Mais c'est sur les tombes de leurs ancêtres que les Scythes reportaient toute leur ferveur religieuse et c'est à ce sujet que se pose l'une des questions les plus discutées de l'histoire des religions.

Dans un précédent compte rendu sur Ur des Chaldéens, nous nous sommes quelque peu étendu sur la nécropole royale de la vieille ville sumérienne, la sépulture divine du roi et de la reine, l'entassement des trésors et surtout l'horrible sacrifice humain de soixante-quatorze hommes et femmes, toute une suite de serviteurs qui accompagnaient les princes dans l'au-delà. Au lendemain de la découverte, des savants ont justement fait remarquer la ressemblance frappante jusque dans les plus petits détails qui s'établissait entre la découverte de Woolley et les funérailles scythes telles que nous les dépeint Hérodote et telles que nous les ont révélées les tumuli de la Russie du Sud. Ici aussi le chef est accompagné dans la mort par sa première épouse et ses principaux serviteurs, échansons, palefreniers, musiciens, les chevaux qu'il avait montés et les chars qui l'avaient transporté. Là non plus, les morts n'avaient pas été égorgés Ils reposaient paisiblement comme si un poison violent les avait endormis de leur plein gré dans la mort. Depuis lors, la question n'a pas été reprise. On ne voit pas le lien *historique* qui pourrait exister entre la nécropole royale d'Ur au XXVIe siècle avant J.-C. et les funérailles des Scythes. Il existe cependant, car les ressemblances sont trop frappantes pour qu'on puisse le nier.

Il y a dans l'histoire des Scythes des périodes d'un vide absolu. On dirait des rezzous foudroyants après lesquels les nomades, gorgés de butin, regagnent leurs campements primitifs et se font oublier. Au VIIIe siècle av. J.-C., poussés par des hordes mongoles, ils attaquent les Cimmériens [2] et les forcent à passer le Caucase. En 625, ils mettent en déroute Gygès, roi de Lydie. Sous Psammétique Ier (663-609) ils font une incursion en Egypte et nous savons qu'au retour ils pillent le temple d'Aphrodite à Ascalon. On suppose que c'est à cette époque que les Scythes ont ravagé la Palestine et qu'ils se sont établis à Beth-Shean (Beisân), dont le nom, après Alexandre, deviendra Scythopolis.

En 608, Nabopolassar et Cyaxare, aidés par les Scythes, détruisent Ninive. Subitement les Mèdes se retournent contre leurs alliés, en massacrent un grand nombre et forcent les autres à regagner leurs steppes. Avec Darius Ier, les Scythes disparaissent et après avoir dominé l'Asie pendant vingt-huit ans, ils ne laissent derrière eux dans l'histoire que deux noms, Scythopolis et Sacæ [3]. Ajoutez-y une fâcheuse réputation, celle d'être les plus barbares d'entre les barbares et une cruauté proverbiale. Ils avaient en tout cas l'instinct de la guerre et, pendant des siècles, la Grèce et l'Asie Mineure ont tremblé devant eux. Leur installation à Beisân est d'ailleurs la preuve d'un sens stratégique très averti.

Beth-Shean est un très vieux tell de la vallée du Jourdain dont l'occupation remontait au IIIe millénaire av. J.-C. Pendant plusieurs siècles, vers 1480 av. J.-C., les Egyptiens l'avaient occupé. Située à quelques kilomètres du fleuve, la place commandait le passage de la plaine de Megiddo et barrait la route de l'Egypte à l'Euphrate. Josué ne réussit pas à s'emparer de la cité cananéenne et il fallut attendre jusque sous Salomon pour que le pays devînt l'un des districts du royaume.

L'invasion des Scythes sous Psammétique Ier n'a pas été sans laisser de traces dans la Bible. Il se pourrait que la mention des noms de Magog et d'Ashkénaz, fils de Gomer (les Cimmériens) à côté précisément de Madaï (les Mèdes, Gn. 10, 2 ss.) soit intentionnelle et serve à désigner les Scythes. Ceux-ci sont d'ailleurs étroitement rapprochés dans Ezéchiel (*38*, 2 ; *39*, 6). Il ne serait pas impossible qu'ainsi se trouvent désignées les hordes barbares qui devaient envahir Juda pour être ensuite détruites par Yahweh (vers 630. Cf. Jérémie, *4*, 5-31 ; *5*, 15-17 ; *6*, 1-8 ; 22-26). C'était du moins l'opinion de Josèphe (*Antiq.*, I, *6*, 1) et saint Jérôme s'y était rallié. Le prophète avait gardé l'impression accablante que lui avait laissée dans sa jeunesse l'approche des Scythes [4].

Du moment que Mme T. T. Rice faisait un ouvrage sur les Scythes et qu'elle prétendait aborder leur histoire, elle n'aurait pas dû se cantonner dans l'art et l'archéologie. Le rôle des Scythes dans l'antiquité, leur importance militaire, leurs activités commerciales expliquent qu'Hérodote ait pu leur consacrer un livre entier de ses *Histoires*. Ils méritaient donc qu'une plus large extension soit donnée à leur rôle politique. C'est cette lacune que nous avons essayé de combler dans ce compte rendu.

* *

Lionel BALOUT. — **Algérie préhistorique** (Ministère de l'Algérie. Sous-Direction des Beaux-Arts. Photographies de Marcel Bovis). — In-4, 182 p., 176 héliogravures, 1 carte. — Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958.

Le lecteur curieux du lointain passé de l'Afrique du Nord pourrait s'estimer très informé par le *Manuel de Préhistoire africaine* de M. Balout, la Préhistoire de l'Afrique du Nord de H. Alimen, le t. Ier de celle de Vaufrey (1955), etc. Tous ces

[2] Gomer dans la Gn., x, 2 ss.

[3] La fête des Sacées a été instituée précisément pour commémorer cette défaite totale des Scythes. C'était un temps de joies et de réjouissances qui se caractérisait par ce fait qu'un criminel était mis à la tête de la cité ; après quelques jours de règne avec les honneurs royaux et de licence, il était conduit au supplice et mis à mort.

[4] Jérémie est né vers 650 et la descente des Scythes en Egypte se place quelque temps après.

ouvrages constituent une documentation si détaillée, et en même temps si récente, que l'on pourrait se demander si actuellement il y a encore place pour une publication d'ensemble.

Mais l'attention du grand public se trouve accaparée par la guerre d'Algérie et les découvertes pétrolifères du Sahara, si bien que trop souvent les découvertes scientifiques de la Préhistoire passent inaperçues. Elles valent pourtant la peine qu'on y vienne parce qu'elles permettent d'atteindre aux origines même de l'humanité. De fait, avec les gisements de Aïn Hanech [1] et de Ternifine [2] nous voici ramenés aux origines de l'homme. Sur un sol primitif, où se retrouvent les fossiles de l'*elephas antiquus* et du *rhinoceros etruseus*, c'est-à-dire les derniers mammifères géants de l'époque tertiaire, mélangés à des représentants de la faune du quaternaire, le professeur Arambourg a découvert les premiers hominiens de l'Afrique du Nord. Ces Atlanthropes, comme il les appelle, avec ce museau qui se projette en avant, l'absence de mentonnière, le crâne surbaissé, sont les très proches parents du Sinanthrope de Pékin et du Pithécanthrope de Java. Mais ces pré-hominiens sont des hommes. Ils connaissent le feu et s'en servent. Ils utilisent la pierre taillée : sur les galets, un tranchant sinueux est dégagé par l'enlèvement d'éclats, tandis que l'autre moitié est conservée pour être employée sans dommage pour la paume de la main. Une pointe dégagée avec un tranchant, nous sommes en présence d'une arme et d'un outil.

Il se peut que notre lointain ancêtre, à en juger par les normes du canon grec, ne soit pas beau. En tout cas il est intelligent et il fallait qu'il le fût pour pouvoir vivre, subsister et se défendre dans un monde hostile.

* *

Gilbert CHARLES-PICARD. — **La civilisation de l'Afrique romaine.** — In-8 (20 × 29), 432 p., 49 illustrations h.-t., 19,50 NF. — Paris, Plon, 1959.

L'Auteur, ancien membre de l'Ecole de Rome, a fait presque toute sa carrière de savant en Afrique du Nord. Pendant quinze ans il a dirigé divers chantiers de fouilles en Algérie, puis l'ensemble du Service des Antiquités en Tunisie. Il a en particulier exploré le site de Carthage et celui de plusieurs autres cités puniques ou romaines. Correspondant de l'Institut, professeur d'archéologie romaine à la Sorbonne, auteur de nombreux ouvrages parmi lesquels *Les Religions de l'Afrique antique*, il était tout qualifié pour présenter le tableau de la civilisation de l'Afrique romaine.

Le livre se divise en deux parties. Puisque la domination de Rome sur l'Afrique du Nord s'étend du Ier siècle av. J.-C. jusqu'au Ve siècle de notre ère, il convenait de présenter d'abord le tableau des différentes révolutions politiques, économiques et sociales qui ont conditionné la vie du pays. Une seconde partie, plus spécialement archéologique, expose la vie urbaine et rurale, le confort, les mœurs, le baroque africain, etc. Une brève conclusion proclame avec raison que si Rome n'avait pas imposé au pays sa puissance, sa civilisation et son ordre, l'Afrique du Nord ne serait pas aujourd'hui ce qu'elle est.

Nous ne suivrons pas dans le détail ces pages si denses. Qu'il nous suffise de relever quelques points plus particulièrement intéressants.

Une première question se pose : pourquoi Rome a été amenée à quitter cette Afrique du Nord d'où elle tirait son blé et son huile ? L'A. répond (p. 98) :

« L'une des causes de la rapide décadence de l'Empire romain succédant immédiatement à l'apogée, a été la médiocrité des possibilités d'investissements créateurs qui l'a contraint de vivre au jour le jour, dépensant sans souci ses bénéfices, jusqu'à ce que la première crise sérieuse — l'attaque germanique de 170 — entraîne d'un seul coup l'effondrement monétaire et le dérèglement de tout le système économique. »

Il y a plus. Par faiblesse, manque de courage, lâcheté, Rome elle-même s'était abandonnée. Ses légions étaient remplacées par des auxiliaires, ses postes avancés se retiraient vers la côte. Dioclétien abandonnait la moitié du pays, Byzance succédait à Rome et avec elle le repli devenait définitif.

Pour expliquer ces défaillances romaines, certains ont incriminé les nostalgies nationalistes des vieilles populations puniques ou berbères. Les Grecs, les Orientaux, les Juifs — et ils étaient nombreux dans le pays, — restaient attachés à leurs institutions et en gardaient les traditions, les bandes donatistes se révoltaient contre l'ordre établi. Il n'est pas jusqu'à l'explosion soudaine du christianisme qui aurait séparé les esprits de l'Empire romain. — C'est oublier, ce que nous apprend très bien M. Ch.-P., que si les autochtones conservent une conscience nationale qui parfois les entraîne à une opposition violente contre Rome, dans la réalité de la vie quotidienne, la distinction entre Romains immigrés, Puniques et Berbères est très peu marquée. Il n'existe pas entre eux de cloisons étanches ni de haines violentes. Ces autochtones n'ont qu'un désir, s'incorporer au peuple romain et certains y parviennent. En l'an 21, un certain Tacfarinas se révolte contre Tibère. Sa requête est tout à fait caractéristique. Il réclame, non pas l'indépendance, mais la permission de s'établir dans la province, sur des terres qui lui seraient concédées. Cette attirance vers la romanité était plus sensible encore chez les habitants des villes et l'étude d'une cité numide comme Mactar montre comment Lybiens et Puniques tendaient à se romaniser. Ainsi les trois catégories ethniques, au lieu de se constituer des cadres distincts, apparaissent comme des étages superposés d'une même pyramide au sommet de laquelle les indigènes s'efforcent tout naturellement de parvenir. Ce qu'un grand nombre d'entre eux demandaient, c'était, pour leur municipe, nous dirions volontiers pour leur douar ou leur commune mixte, le rang de colonie, c'est-à-dire de commune de plein exercice. Ce rang ne leur apporte aucun avantage nouveau, il les contraint simplement à accepter le droit romain, alors qu'ils avaient pu jusque là conserver leurs lois traditionnelles. Mais une colonie avait plus de prestige qu'un municipe et les Mactarois, par exem-

[1] Près de Saint-Amand entre Sétif et Constantine.
[2] Près de Palikao, non loin de Mascara.

ple, se déclarèrent très honorés lorsqu'ils finirent par obtenir cet inutile honneur qui leur faisait tant plaisir. Ils n'étaient plus inférieurs aux Romains et l'expérience des états coloniaux modernes montre que les autochotones adoptent d'autant plus aisément les mœurs du conquérant qu'ils n'éprouvent pas à son égard de « complexe d'infériorité ».

A plusieurs reprises, l'auteur parle de la grande invasion hillalienne qui, au XIe siècle, a détruit la romanité, l'influence et les mœurs de Rome dans l'Afrique du Nord pour les remplacer par une arabisation de nomades sauvages, agents de pillage et de destruction. Il va jusqu'à dire (p. 357) ·

> La Tunisie des dynasties kabyles avec ses grandes villes, ses campagnes prospères, sa population chrétienne encore nombreuse et influente ne différait pas tellement plus de l'Afrique de S. Augustin que la France carolingienne de la Gaule de S. Martin.

Qu'est-ce donc que cette coupure qui, en fait, a changé l'Afrique du Nord ? — Il ne s'en explique pas et on le regrettera parce que, à part les historiens, le public cultivé français ignore tout de cet événement capital.

Ibn-Khaldoun, le grand historien berbère, nous a révélé une première invasion arabe, celle du VIIe siècle, invasion du type gouvernemental. Un khalife envoie des armées régulières conduites par ses généraux et une administration normale s'installe. Ces Arabes sont des fonctionnaires et des célibataires qui ont suivi les troupes conquérantes, les familles qu'ils fondent seront donc de sang mixte et une civilisation aurait pu se former qui aurait rappelé celle de Damas ou de Tolède.

Ibn-Khaldoun nous fait connaître une seconde invasion. Elle eut lieu au XIe siècle. Ce sont des Bédouins, des nomades, les Hillal et les Soléïm. Ils sont originaires de l'Arabie septentrionale, frontières de Syrie, mais ils se révèlent comme les plus insupportables des pillards. Ils attaquent sans cesse les pèlerins de la Mecque et prennent part à l'insurrection des Karmates si bien que le calife fatimide s'en débarrasse en les transportant dans la Haute Egypte. Ils s'y montrent aussi insupportables qu'ailleurs ; en 1051 on achète leur départ et ils passent dans le Maghreb. Ils ne parlent qu'un arabe corrompu et patoisant qui a donné l'arabe algérien et c'est la tribu tout entière qui se déplace avec femmes, enfants et chameaux. Nomades, ennemis de toute civilisation et de tout gouvernement quel qu'il soit, ils sont avant tout des agents de destruction. Partout où ils passent ils ruinent les cultures et tondent le sol.

Ces Bédouins malfaisants n'ont trouvé devant eux dans le Maghreb central, c'est-à-dire les hauts plateaux d'Alger et d'Oran et la vallée du Chéliff, que le vide. Aucun gouvernement organisé sauf dans les villes. Ils ont donc poussé leurs bandes dans les campagnes. Lentement ils sont descendus plus au sud et ils sont tombés sur des tribus chamelières nomades, les Zénètes, successeurs des Gétules, sur les confins du Tell et du Sahara, le pays du mouton, du chameau et de l'alfa. Poussés par la similitude des genres de vie et les mêmes instincts profonds, Arabes et Zénètes se sont unis et fondus ensemble. Seulement, les nouveaux venus se proclament de race noble et les noms des tribus qu'ils portent, sont des noms bien connus de fractions Hillal et Soléïm. Ils imposent leur religion tout comme, aujourd'hui, les musulmans imposent l'Islam aux noirs polythéistes de l'Afrique. Tout se passe, comme si les Bédouins avaient anéanti les Zénètes et s'étaient substitués à eux. En fait, les deux peuples se sont amalgamés mais les Zénètes se sont arabisés. Ils ont tout emprunté aux Hillaliens et Soléïmides, la langue, la religion et l'habillement, mais surtout leurs habitudes invétérées de paresse, d'insoumission, de révolte qui, au cours des siècles, leur a fait créer ce qu'on appela au Maroc le *Bled Siba,* le pays éternellement révolté qui se refuse à toute collaboration [1].

Au temps des Romains ce *bled siba* n'existait pas. C'est lui qui actuellement tente de revivre.

* *

James PRITCHARD. — **Lumières sur la Bible. Archéologie et Ancien Testament.** Edition française d'« Archaelogy and the Old Testament », traduite par Jacques Potin. Album illustré de « Bible et Terre Sainte » (30 × 23), 104 p., 23 NF. — Paris, Bonne Presse, 1960.

James B. Pritchard, un des savants auxquels l'archéologie palestinienne de ces dernières années doit le plus, professeur d'Ancien Testament à Berkeley (Californie), a lancé, en collaboration avec une équipe de spécialistes, un volume grand in-4 de 526 p. où se trouvent rassemblés et traduits les textes du Proche Orient Ancien. (*The Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1950). Un deuxième volume, paru en 1954, a recueilli les documents photographiques des sites et des œuvres d'art qui offrent un intérêt quelconque pour l'illustration de la Bible. (*The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament.* Princeton University Press. 1954, XVI p., 240 pl. IV cartes + 249-251 p.) [2].

Mais James B. Pritchard n'a rien d'un archéologue en chambre. Chaque année, les tells de Palestine le voient revenir et il a à son actif des découvertes retentissantes. Citons les fouilles de la ville hérodienne de Jéricho et surtout celles de la Gabaon biblique.

Pour se rendre compte des progrès faits par l'archéologie palestinienne, il suffit de comparer le beau travail du Père H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (Paris, 1907), et le présent ouvrage. Il n'y a pas de commune mesure, tellement les dernières années ont apporté de découvertes et de lumières.

Pourquoi cette attention des fouilleurs aux innom-

[1] Cette histoire de l'invasion hillalienne se trouve racontée par Ibn. Khaldoun, *Prolégomènes historiques*. Traduction de Slane dans « Notices et Extraits des manuscrits » publiés par l'Institut, t. XIX, XX et XXI ; — *Histoire des Berbères,* traduite de l'Arabe, 4 volumes, Alger, 1852-56.

Elle a été mise au point en français par Georges Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*. Paris, Leroux, 1913 ; — E. F. Gautier, *L'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot, 1927 ; — on consultera utilement J. Despois, *L'Afrique du Nord.* Paris, Presses Universitaires de France, 1958 et l'*Encyclopédie de l'Islam*, s. v. Hillal et Soléïm.

[2] L'ensemble constitue un monument qui rend d'inappréciables services aux biblistes du monde entier. Un seul malheur, le prix : 17 doll. 50 et 20 dollars.

brables tessons ramassés au cours des travaux ? La raison en est que ces tessons constituent l'un des plus sûrs moyens de dater les différents âges d'un tell. La poterie de l'époque du premier Bronze (3100 av. J.-C.) ne ressemble en rien à celle de la période perse (586 av. J.-C.). Rien ne doit échapper à l'attention de l'archéologue, car tel ou tel de ces ostraka peut constituer un document écrit de la plus haute importance. C'est ce qui est arrivé à Tell ed-Duweir, l'antique Lachis. Plusieurs lettres échangées entre le commandant de la place et le chef d'un avant-poste sont écrites sur des tessons. Il y a là en tout une centaine de lignes de l'époque du prophète Jérémie, et elles nous dévoilent un vrai réseau d'intrigues politiques.

Megiddo était une très vieille ville cananéenne et qui commandait la route internationale reliant l'Afrique à l'Asie. Des fouilles ont mis à jour les écuries immenses où Salomon, le roi maquignon, entreposait les chevaux qu'il faisait venir de Cilicie, avant de les vendre ensuite en Egypte. Des fouilles semblables ont été faites à Hatsor, la capitale du royaume de Canaan (Jos., II, 10-11), à Gézer, et elles ont mis à jour des sanctuaires cananéens. D'autres se poursuivent à Gabaon et, malgré les difficultés, la Jérusalem souterraine a livré une partie de ses secrets. La grande découverte de ces années dernières a été celle des manuscrits de la Mer Morte, et parmi eux les plus anciennes copies du texte de la Bible. Elle a été trop importante et elle est trop connue pour que M. Pritchard s'y appesantisse.

Les fouilles nous aident à établir des cartes, surtout lorsqu'un ostrakon porte le nom d'un propriétaire, marchand d'huile ou de vin. Mais comment identifier telle ou telle localité lorsqu'aucun document ne vient nous renseigner ? Edward Robinson, fondateur de la Palestinologie, a su, sous le nom arabe moderne, retrouver le nom biblique, El-Djib est l'ancien Gabaon, El-Bireh correspond à Beerot, Kephirah n'a même pas changé de nom et Anatôt, la patrie de Jérémie, est aujourd'hui Anata, etc.

Il arrive souvent qu'au cours des fouilles d'innombrables figurines de bronze ou d'argile sont ramenées à la surface. Quel dieu représentent-elles? On savait en gros, par les imprécations des prophètes, que la lutte entre Baal et Yahvé avait été longue et acharnée, qu'en réalité la religion de Canaan était une religion où dominait le culte de la fécondité, mais notre connaissance n'allait pas beaucoup plus loin. Il a fallu la découverte d'Ugarit, en 1928, au nord de Beyrouth, pour nous renseigner plus clairement. En 1929-1930, des tablettes ont été découvertes et leur déchiffrement par Dhorme, Bauer et Virolleaud (huit cents lignes de texte) ont révélé une nouvelle écriture et nous renseignent sur l'organisation théologique des dieux et des déesses adorés en Canaan. Il s'agissait bien d'une religion de fécondité et de fertilité, étroitement liée aux récoltes et à la prospérité des troupeaux. El, le père des siècles (souvenir peut-être d'un monothéisme primitif) commence à disparaître. Il est remplacé par Baal, qui assure les bienfaits matériels et s'attire ainsi la foule des adorateurs soucieux de vivre bien.

En ces temps éloignés, Palestine et Syrie ne formaient pour ainsi dire qu'un seul peuple et une seule ethnie, mais, à l'est, une puissance grandissait qui devait faire entrer Israël dans le grand courant de l'histoire mondiale. Téglat-Phalasar, Sargon, Sennachérib, Salmanasar, Asarhaddon prétendaient s'étendre jusqu'à la Méditerranée et dans leurs archives apparaissent les noms de Omri, Achab, Jéhu, Menahem, Osias, Pekah, Ezéchias, etc. Samarie et Jérusalem seront prises par eux, Israël et Juda emmenés en captivité et le Judaïsme sera de forme nouvelle prise par la religion des Hébreux.

De ses relations avec l'Est qui ont commencé avec les Patriarches et ont continué sans cesse, des traces sont perceptibles dans les récits de la Création, du Déluge, de Babel, dans les codes du Pentateuque où le Deutéronome apporte un sens de Justice et de religion qui se remarque en maints détails, dans les Livres Sapientiaux qui rappellent tant la sagesse de Sumer, de Babylone et de l'Egypte. Mais M. Pritchard insiste sur ce fait : quelles que soient les ressemblances, les emprunts même que l'on peut remarquer entre le récit biblique et ces littératures antiques, celle-ci, mieux connues aujourd'hui nous permettent de voir plus clairement l'apport merveilleux donné à l'humanité par la croyance à la révélation du Dieu unique.

Dans sa conclusion l'auteur y revient avec insistance : toutes ces découvertes de l'archéologie nous montrent avec évidence qu'Israël, tout en vivant dans le monde ancien, n'en était pas. En face de la théologie cananéenne, la révélation faite à Abraham, puis à Moïse, affirme le caractère unique du monothéisme d'Israël. Un autre archéologue américain, W. Albright l'avait déjà dit.

Quelques remarques sans grande importance. On s'étonnera peut-être que le savant auteur n'ait pas parlé de Jéricho. Pourtant Jéricho était une ville fortifiée plus de deux mille ans avant que ses remparts ne s'écroulent devant Josué. Cela vient peut-être à ce que M. Pritchard a surtout exploré les ruines de la Jéricho d'Hérode. Un chapitre sur la Jéricho néolithique eût pourtant mérité que l'on s'y arrête.

Signalons aussi une faute d'impression : p. 12, ligne 11, il ne s'agit pas d'une lettre de David à *Jacob*, mais à *Joab*. (II S^{am}, II, 14 ss.).

En résumé : un livre de lumière et qui répond bien au titre. Il répand sur toute la Bible de belles clartés, parce que, comme le dit très bien dans sa préface, M. R. Leconte, professeur aux Facultés Catholiques de Lille, il nous fait parfaitement comprendre comment

> « Dieu, quand il veut nous conduire par la main, tient à nous parler notre langage, comme le père qui s'adapte aux balbutiements de ses enfants... De même que le Fils de Dieu nous est devenu semblable en tout, sauf le péché, de même la Bible reflète nos propres moyens d'expression, mais elle a seulement retenu de l'héritage des peuples païens ce qui sert à mettre en relief la Parole de vie et de vérité qui sera communiquée au monde. »

* *

Louis JALABERT, S. J. (†), René MOUTERDE, S. J., Cl. MONDESERT. — **Inscriptions grecques et latines de la Syrie.** Tome V. **Emésène,** Nos 1998-2710. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique. Tome LXVI. — In-8 de 2.341 p., 50 NF. — Paris, Geuthner, 1959.

Le P. Jalabert est mort ; les PP. Mouterde et Mondésert ne sont plus de première jeunesse et voici que paraît le cinquième volume de leurs inscriptions grecques et latines de la Syrie. Pour mener à bien ce travail, il fallait non seulement une compétence que tout le monde se plaît à leur reconnaître, mais un courage singulier, car l'Emésène n'est pas un pays tellement accueillant, et la besogne qui consiste à relever dans chaque village les moindres inscriptions n'a rien de bien attrayant. Il faut ensuite déchiffrer, lire, interpréter, traduire, car les Pères ont eu le soin de donner de chaque inscription une lecture et une traduction qui rend les plus appréciables services.

L'Emésène a pour capitale l'ancienne Emèse, Emath ou Hamath, qui a subsisté longtemps sous la forme Hama ; on dit maintenant Homs. La province est aux confins de la Palmyrène et son histoire rappelle les conflits de Rome avec les provinces ainsi que les luttes doctrinales des temps byzantins. La population dans son ensemble est chrétienne, et si le présent volume ne nous donne pas pour l'histoire religieuse toutes les informations signalées dans le tome IV, il nous aide cependant à connaître les saints qui ont la faveur des foules, les monastères, les églises, leurs trésors d'argenterie et même leurs rapports avec les patriarches de Constantinople. Eglises et monastères jouissent du droit d'asile ; les invocations au Christ et à « sainte Marie mère de Dieu » sont nombreuses et certaines font preuve d'une confiance qui vous touche encore [1]. L'Ecriture sainte est connue, non seulement les Evangiles mais l'A. T. lui-même n'est pas ignoré et les citations des Psaumes reviennent fréquemment sous le ciseau du lapicide.

Mais l'ancien paganisme subsiste encore ; le Zeus Olympien a encore des adorateurs de même que Zeus Keraunos, le dieu-foudre, Athéna qui représente peut-être une déesse. Némesis et Bel de la triade palmyrénienne. Une déesse Simia se retrouve dans les documents d'Eléphantine tout comme un dieu-temple rappelle un dieu-bétyle ou un dieu-autel. Comme M. Dussaud l'avait déjà signalé, les Arabes commencent à monter en Palmyrène et en Emisène. Ils y introduisent leurs dieux et leurs déesses, en particulier Allât, parèdre d'Allah, que le Coran connaît encore.

Malgré la modestie de la préface, la moisson est riche. Elle le sera encore davantage dans le t. VI consacré à Arados, Damas, Héliopolis et l'Hermon ; la rédaction en est achevée.

On ne saurait être assez reconnaissant envers les savants religieux qui ont rédigé ces volumes. N'oublions pas que ce sont ces travaux, en apparence si ingrats, qui permettent de faire l'histoire, en l'occurrence l'histoire de la Syrie, d'une si grande importance pour l'histoire de l'Eglise.

* *

Albert CHAMPDOR. — **Les civilisations de la Mer Morte.** — In-8 de 176 p., 79 photog., 2 cartes, 24 NF. — Paris, A. Guillot, 1958.

M. A. Champdor a fait un beau voyage, il est descendu depuis Tibériade et les ruines de la synagogue de Capharnaüm jusqu'au sud de la Mer Morte, dans le Négeb des Patriarches. Ce faisant, il s'est arrêté à Baisân, à Jéricho, à Amman en Jordanie, à Pétra, à Masada, le haut lieu de l'héroïsme juif. Il en a ramené d'admirables photographies et autour de ces splendides images, a enroulé un agréable récit de voyage qui se voudrait être savant. Signalons qu'à Pétra, M. Matson, son photographe, a réussi à photographier le grand autel du sacrifice, un haut-lieu en plein air, du type cananéen, au sommet d'un piton isolé, à 200 mètres au-dessus de la ville. L'entreprise se présentait comme étant particulièrement difficile et je ne crois pas qu'il existe de par le monde beaucoup de documents d'une telle valeur pour l'histoire des religions sémitiques.

* *

R. P. DU BUIT, O. P. — **Archéologie du Peuple d'Israël.** — In-16 de 105 p., 3,50 NF. (Coll. Je sais - Je crois). — Paris, Fayard, 1960.

Le R. P. du Buit, ancien professeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem, a déjà publié une *Géographie de la Terre Sainte* qui n'est pas sans mérite. Le présent petit ouvrage sur l'archéologie du peuple d'Israël n'est pas fait pour les spécialistes, mais il rendra aux séminaristes, aux prêtres du ministère, à ceux qui en sont réduits à leur manuel biblique, les plus appréciables services. A travers tous les vestiges laissés par les peuples orientaux, il permet de reconstituer la vie quotidienne du peuple élu. Il étudie successivement la poterie, l'habitation, l'architecture, les monnaies, la religion de Canaan, les vêtements, les armes, l'outillage et les moyens de transport. Une courte, mais excellente bibliographie permettra à ceux qui s'intéressent à ces questions dans le vaste domaine du passé biblique de pousser plus loin leurs études.

Ce petit livre constitue une excellente introduction à l'histoire des Juifs « en leur temps ».

A. VINCENT.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Th. SUAVET. — **Spiritualité de l'engagement.** — In-12 de 336 p., 7,50 NF. — Paris, Editions Ouvrières, 1959.

Les 29 chapitres de ce livre sont l'écho des entretiens de l'auteur à des militants chrétiens « engagés dans l'action temporelle, syndicale et politique en particulier ». La première partie traite des « fondements spirituels de l'engagement temporel » : rôle providentiel de l'homme dans le monde, grâce au travail, à la solidarité, à la soumission à Dieu, à l'espérance, à l'amour de Dieu, etc. La 2e partie étudie « où et comment s'engager » : avec les pauvres, avec les non-chrétiens, dans le métier, en collaboration avec les membres du foyer, etc. Dans la 3e partie, « comment vivre en chrétien son engagement », l'auteur donne les conseils de spiritualité nécessaires aux militants : décision, courage, renoncement, fidélité au Saint-Esprit, patience, vie liturgique, etc. Le tout est complété par une dizaine de textes cités en annexes.

Ce volume, inspiré des enseignements de Pie XII et illustré de nombreuses citations d'auteurs contemporains, sera bienfaisant aux militants et utile aux prêtres qui en ont la charge.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 10 maii 1960
G. MICHEL, *vic. gen.*

***Le gérant* : C. GAILDRAUD**

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

[1] « Sauve-nous, ô Fils de Dieu, toi le Crucifié pour nous ! »